MIRCEA

ELIADE

ŞAMANISMUL ŞI TEHNICILE ARHAICE ALE EXTAZULUI

HUMANITAS

Şamanismul este un fenomen mistico-religios caracteristic Siberiei şi Asiei Centrale, dar întîlnit deopotrivă în restul Asiei, în Oceania, cele doua Americi şi în rîndul vechilor populaţii indo-europene. În vaste zone ale lumii, şamanul este figura centrală a unui univers spiritual straniu, dar cu atît mai fascinant pentru omul modern. Magician şi vindecător, mistic, preot şi uneori

poet, el definē, în urma unei iniţieri complicate, tehnica faimosului «extaz şamanic».

Adresată cititorului cultivat, dar neavînd obligatoriu studii de specialitate, *Şamanismul* e una dintre cele mai captivante cărţi ale lui Mircea Eliade. A fost întîmpinată la apariţie ca prima sinteza asupra şamanismului şi este considerată şi astăzi lucrarea de referinţa în domeniu.

Enorma bibliografie a subiectului a fost folosita de istoricul religiilor pentru a studia fenomenul şamanic din cele mai diverse unghiuri: etnologic, sociologic, psihologic. Eliade analizează ideologia acestui fenomen, îi discuta procedeele, simbolismul, mitologiile; îl încadrează, în sfîrşit, în categoria tehnicilor arhaice de atingere a extazului, relevînd elementele prin care «transa şamanicâ» se apropie de experienţele vechii mistici creştine sau de tehnicile spirituale indiene.

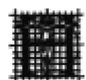
MIRCEA ELIADE

ŞAMANISMUL

şi

TEHNICILE ARHAICE ALE EXTAZULUI

Traducere din franceză de BRÎNDUŞA PRELIPCEANU Şi



HUMANITAS

BUCUREŞTI

CEZAR BALTAG

Coperta

IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Traducerea a fost făcută de CEZAR BALTAG - Cuvînt înainte, capitolele I-III

Şi

BRÎNDUŞA PRELIPCEANU - capitolele IV-XIII

ISBN 973-28-0715-6

MIRCEA ELIADE (Bucureşti, 9 martie 1907 - Chicago, 22 aprilie 1986).

În 1921, ca elev al liceului „Spini Haret”, debutează în *Ziarul ştiinţelor populare* cu articolul „Duşmanul viermelui de mătase”. În perioada 1922-1925 scrie povestiri fantastice, schiţe, un roman de aventuri, publică articole de istoria religiilor, orientalistică şi alchimie în *Orizontul*, *Foaia Tinerimii*, *Universul literar*, *Lumea*, *Adevărul literar*, *Ştiu tot*. Ca student al Facultăţii de Litere şi Filosofie din Bucureşti (1925-1928), editează *Revista universitară* şi lucrează la *Cuvântul.* În perioada 1928-1931 se află în India cu o bursă de studii. La întoarcere colaborează la *Vremea* şi *Credinţa.* În 1933 îşi susţine doctoratul cu teza „Istoria comparativă a tehnicilor Yoga”, publicată în 1936. În paralel, predă ca suplinitor cursul „Problema răului în filosofia indiană” la Universitatea din Bucureşti. În 1937 editează la Fundaţiile Regale *Scrieri literare*, *morale şi politice* de B. P. Hasdeu, lucrare premiată în acelaşi an. Este numit ataşat cultural la Londra (1940-1941) şi consilier cultural la Lisabona (1941-1944). Stabilit la Paris, predă istoria religiilor la École Pratique des Hautes Études (1945-1948) şi la Sorbona (1945-1956). Publică în *Critique*, *Revue de VHistoire des Religions*, *Comprendre*, *Paru* etc. Conferenţiază la universităţile din Roma, Padova, Strasbourg, München, Freiburg.

Este timp de un an *visiting professor* pentru „Haskell Lectures”, iar din 1957 este titularizat şi coordonează catedra de istorie a religiilor la Universitatea din Chicago (din 1985, Catedra „Mircea Eliade”). Conduce, împreună cu Emst Junger, revista *Antaios* (1960-1972) şi cu Joseph M. Kitagawa şi Charles H. Long publicaţia *History of Religions* (1961 -1986). Doctor Honoris Causa al celor mai prestigioase universităţi, membru al academiilor de ştiinţă de înaltă ţinută, primeşte Christian A ward (medalia de aur, 1966) şi Legiunea de Onoare (Paris, 1978).

OPERA ŞTIINŢIFICĂ ŞI FILOZOFICĂ (în ordinea apariţiei primei ediţii):

Solilocvii (1932), *Oceanografie*, *India*, *Alchimia asiatică* (1934), *Yoga*: *Essai sur les origines de la mystique indienne* (1936), *Cosmologie şi alchimie babiloniană* (1937), *Fragmentarium* (1939), *Mitul reintegrării*, *Salazar şi revoluţia din Portugalia* (1942), *Insula lui Euthanasius*, *Comentarii la Legenda Meşterului Manole*, *Os Romenos*, *Latinos do Oriente* (1943), *Techniques du Yoga* (1948), *Traité ďHistoire des religions*, *Le Mythe de Véternel retour* (1949), *Le Chumanisme et les techniques archaïques de Vextase* (1951), *Images et symboles* (1952), *Le Yoga*: *Immortalité et liberté* (1954), *Forgerons et alchimistes*, *Le Sacré et le prophane* (1956), *Mythes*, *rêves et mystères* (1957), *Birth andRebirth* (1958), *Méphistophélès et VAndrogyne*, *Pataňjali et le Yoga* (1962).

Aspects du mythe (1963), *From Primitives te Zen* (1967), *The Quest*: *History and Meaning în Religion* (1969), *De Zalmoxis à Gengis Khan* (1970), *Religions australiennes* (1972), *Occultism*, *Witchcraft*, *and Cultural Fashions* (1976), *Histoire des croyances et des idées religieuses* - vol. I-m (1976, 1978,

1983), *Contribuţii la filozofia Renaşterii* (1984), *Briser le toit de la maison* (1986), *Despre Eminescu şi Hasdeu* (1987), *Dictionnaire des religions* (1990) (în colab. cu Ioan Petru Culianu), *Fragments d'un journal* - vol. I-III (1973, 1981, 1991), *Mémoires* - vol. I, II (1980, 1991 - ed. rom.).

ŞAMANISMUL ŞI

TEHNICILE ARHAICE ALE EXTAZULUI

Lucrare publicată cu sprijinul MINISTERULUI FRANCEZ AL CULTURII

Profesorilor şi colegilor mei francezi

CUVÎNT ÎNAINTE

Lucrarea de faţă este, după cîte ştim, prima care abordează şamanismul în totalitatea sa, situîndu-l, totodată, în perspectiva istoriei generale a religiilor: aceasta implică, din capul locului, un coeficient de aproximare şi imperfecţiune, precum şi riscurile pe care şi le asumă. Dispunem în momentul acesta de o cantitate considerabilă de documente cu privire la diversele şamanisme: siberian, nord-american, sud-american, indonezian, oceanian etc. Pe de altă parte, numeroase lucrări, importante în mai multe privinţe, au iniţiat studiul etnologic, sociologic şi psihologic al şamanismului (sau, mai degrabă, al unui anumit tip de şamanism). Dar, cu numai cîteva excepţii remarcabile - şi ne gîndim în primul rînd la lucrările lui Harva (Holmberg) privind şamanismul altaic -, enorma bibliografie referitoare la şamanism a neglijat înterpretarea acestui fenomen în cadrul istoriei generale a religiilor. În ce ne priveşte, am încercat să abordăm, să înţelegem şi să prezentăm şamanismul din perspectiva istoricului religiilor. Departe de noi gîndul de a minimaliza importanţa cercetărilor întreprinse din perspectiva psihologiei, a sociologiei sau a etnologiei: ele sînt, după părerea noastră, indispensabile pentru înţelegerea diverselor aspecte ale şamanismului. Dar considerăm că există loc şi pentru o altă perspectivă - aceea pe care ne vom strădui să o degajăm în paginile următoare.

Autorul care abordează şamanismul din punctul de vedere al psihologului va fi tentat să-l vadă ca manifestare a unui psihic în criză sau chiar în regresie; el nu va pierde ocazia să-l compare cu anumite comportamente psihice aberante sau să-I claseze în rîndul bolilor mentale de tip isteroid sau epileptoid.

Vom arăta mai departe (pp. 36 şi urm,) de ce asimilarea şamanismului cu o boală mentală oarecare ni se pare inacceptabilă. Rămîne însă un aspect (şi anume unul important) asupra căruia psihologul va fi întotdeauna îndreptăţit să atragă atenţia: vocaţia şamanică, şi de altfel orice vocaţie religioasă, se

manifestă printr-o criză, printr-o ruptură provizorie a echilibrului spiritual al viitorului şaman. Toate observaţiile şi analizele care s-au acumulat cu privire la acest subiect sînt deosebit de preţioase: ele ne dezvăluie, oarecum *pe viu*, consecinţele, în interiorul psihicului nostru, a ceea ce am numit „dialectica hierofaniilor": separaţia radicală dintre sacru şi profan, ruptura care rezultă de aici în planul realului, Spunînd aceasta, am arătat întreaga importanţă pe care o acordăm acestor cercetări de psihologie religioasă.

În ceea ce-l priveşte, sociologul este preocupat de funcţia socială a şamanului, a preotului, a vrăjitorului: el va studia originea fascinaţiei exercitate de magie, rolul său în articularea societăţii, raporturile dintre căpeteniile religioase şi căpeteniile politice şi aşa mai departe. O analiză sociologică a miturilor despre „Primul Şaman" va reuşi să evidenţieze indiciile privind poziţia de excepţie a celor dintîi şamani în unele societăţi arhaice. Sociologia şamanismului urmează a se scrie şi ea va constitui unul din cele mai importante capitole într-o sociologie generală a religiei. Istoricul religiilor este obligat să ţină seama de toate aceste studii şi de rezultatele lor: adăugîndu-se la condiţionările psihologice evidenţiate de psiholog, condiţionările sociologice, în cel mai larg sens al cuvîntului, vin să intensifice concreteţea umană şi istorică a datelor asupra cărora îşi îndreaptă cercetările. Acest aport de concreteţe va fi consolidat de studiile etnologului. Revine monografiilor etnologice sarcina de a situa şamanul din punct de vedere al contextului cultural. Există riscul de a nu înţelege personalitatea autentică a unui şaman al ciuccilor, de pildă, dacă afli despre isprăvile sale fără să ştii nimic în legătură cu viaţa şi tradiţiile ciuccilor. Tot etnologului îi revine sarcina de a face studii exhaustive asupra hainelor şi a tobei şamanului, de a descrie şedinţele şamanice, de a înregistra texte şi melodii şamanice etc. Încercînd să precizeze „istoria" cutărui sau cutărui element constitutiv al şamanismului (a tobei sau a folosirii drogurilor în timpul extazului şamanic), etnologul, dublat în cazul acesta de comparatist şi de istoric, va ajunge să ne arate circulaţia motivului respectiv în timp şi în spaţiu; el va preciza, în măsura posibilului, centrul de expansiune, etapele şi cronologia difuziunii acestuia. Pe scurt, etnologul va deveni el însuşi „istoric", fie că îşi va însuşi ori nu metoda ciclurilor culturale a lui Graebner-Schmidt-Koppers. În orice caz, dispunem în momentul de faţă, pe lîngă o admirabilă literatură etnografică pur descriptivă, de numeroase lucrări de etnologie istorică: în enorma „masă cenuşie" de fapte culturale ale popoarelor zise „fără istorie" încep să se întrevadă acum anumite linii de forţă; începem să deosebim o „istorie" acolo unde eram obişnuiţi să întîlnim „Naturvölker", „primitivi" sau „sălbatici".

Nu este necesar să insistăm aici asupra marilor servicii pe care etnologia istorică le-a adus deja istoriei religiilor. Dar nu credem că ea se poate substitui istoriei religiilor: îi revine acesteia din urmă misiunea de a integra rezultatele etnologiei, precum şi pe acelea ale psihologiei şi sociologiei; aceasta nu

înseamnă că va renunţa la propria sa metodă de lucru şi la perspectiva care o defineşte în mod specific, în zadar, de pildă, etnologia ne-ar revela relaţia şamanismului cu anumite cicluri culturale sau cu difuziunea cutărui sau cutărui complex şamanic; nu incumbă totuşi etnologiei sarcina de a ne dezvălui semnificaţia profundă a tuturor acestor fenomene religioase, de a ne preciza simbolica lor şi de a le încadra în istoria generală a religiilor. Abia istoricului religiilor îi revine, în ultimă analiză, menirea de a sintetiza toate studiile aspectelor particulare ale şamanismului şi de a prezenta o viziune de ansamblu care să fie deopotrivă o morfologie şi o istorie a acestui complex fenomen religios.

Dar este cazul să ne înţelegem asupra importanţei ce se poate acorda „istoriei” în studiile de acest tip. Aşa cum am arătat de mai multe ori, în alte lucrări, şi cum vom avea, de altfel, ocazia să o demonstrăm mai pe larg în lucrarea (în pregătire) complementară la *Tratat de istorie a religiilor*, condiţionarea istorică a unui fenomen religios, deşi extrem de importantă (orice fapt uman fiind în ultimă instanţă un fapt istoric), nu îl epuizează pe de-a întregul. Nu vom da decît un singur exemplu: şamanul altaic escaladează ritualic un trunchi de mesteacăn comportînd un anumit număr de fuscei orizontali; mesteacănul simbolizează Arborele Cosmic, iar treptele diversele Ceruri pe care şamanul trebuie să le străbată în cursul călătoriei sale extatice către Cer; este foarte probabil ca schema cosmologică implicată în acest ritual să fie de origine orientală. Idei religioase din Orientul Apropiat antic s-au propagat foarte devreme în Asia Centrală şi Septentrională şi au dat şamanismului din Siberia şi din Asia Centrală aspectul său actual. Avem aici de-a face cu un bun exemplu despre ceea ce ne poate spune „istoria” cu privire la difuziunea ideilor şi a tehnicilor religioase. Dar, aşa cum arătam mai sus, *istoria* unui fenomen religios nu ne poate revela *tot* ceea ce acest fenomen încearcă, prin chiar faptul manifestării sale, să ne arate.

Nimic nu ne îngăduie să presupunem că influenţele cosmologiei şi religiei orientale au *creat*, la altaici, sistemul de idei şi ritualul ascensiunii celeste; idei şi ritualuri asemănătoare se manifestă la fel aproape pretutindeni în lume şi în regiuni în care influenţele paleo-orientale sînt, *a priori*, excluse. Mai degrabă, ideile orientale n-au făcut decît să *modifice* formula rituală şi implicaţiile cosmologice ale ascensiunii celeste: această ascensiune pare să fie un fenomen originar, vrem să spunem că ea aparţine omului ca atare, în integralitatea sa, nu doar ca făptură istorică: mărturie ne stau visele de urcare la Cer, halucinaţiile şi imaginile ascensionale pe care le întîlnim peste tot în lume, în afara oricărei „condiţionări”, fie ea de ordin istoric, fie de altă natură. Semnificaţia tuturor acestor vise, mituri, nostalgii - avînd ca temă centrală ascensiunea sau zborul - nu poate fi epuizată printr-o explicaţie psihologică; rămîne întotdeauna un nucleu ireductibil în faţa explicaţiei şi acest „nu-ştiu-ce”

ireductibil ne dezvăluie, probabil, adevărata situaţie a omului în Cosmos, situaţie care, o vom repeta întruna, nu este doar „istorică”.

Astfel, deşi ocupîndu-se de fapte istorico-religioase şi preocupîndu-se să-şi organizeze, în măsura posibilului, documentele de care dispune în perspectivă religioasă - singura care le garantează acestora caracterul concret -, istoricul religiilor nu trebuie să uite că fenomenele cu care are de-a face dezvăluie, în fond, situaţii-limita ale omului şi că aceste situaţii trebuie înţelese şi descifrate. Acest demers de descifrare a sensului profund al fenomenelor religioase aparţine de drept istoricului religiilor. Fără îndoială, psihologul, sociologul, etnologul şi chiar filozoful sau teologul au şi ei de spus un cuvînt, fiecare din perspectiva sa şi potrivit cu metoda care îi e proprie. Dar cele mai multe afirmaţii valide cu privire la fenomenul religios *ca fenomen religios* - şi nu ca fenomen psihologic, social, etnic, filozofic sau teologic - le va face istoricul religiilor. Din acest punct de vedere, istoricul religiilor se deosebeşte şi de fenomenolog, deoarece acesta din urmă nu se angajează, din principiu, la munca de comparare: el se mărgineşte, pus în faţa cutărui sau cutărui fenomen religios, să-l „abordeze” şi să-i ghicească semnificaţia, în timp ce istoricul religiilor nu accede la înţelegerea unui fenomen decît după ce l-a comparat cu mii de fenomene asemănătoare sau diferite şi după ce l-a situat între acestea: şi aceste mii de fenomene sînt distanţate, în spaţiu şi timp, unele de altele. Tot astfel, istoricul religiilor nu se va mărgini doar la o tipologie sau o morfologie a faptelor religioase: el ştie bine că „istoria” nu epuizează conţinutul unui fapt religios, dar nu uită nici faptul că în Istorie - în înţeles larg - îşi dezvoltă şi îşi evidenţiază întotdeauna faptul religios toate semnificaţiile. Cu alte cuvinte, istoricul religiilor utilizează toate manifestările *istorice* ale unui fenomen religios spre a descoperi ce „vrea să spună” acest fenomen: pe de o parte, el se referă la concretul istoric şi, pe de alta, se străduieşte să descifreze aspectul transistoric pe care îl revelează prin istorie faptul religios.

Nu este cazul să mai zăbovim asupra acestor cîteva consideraţii metodologice; ca să le prezentăm cum trebuie am avea nevoie de mult mai mult decît spaţiul restrîns al unei prefeţe. Să precizăm însă că vocabula „istorie” poate genera confuzii: căci ea poate semnifica atît istoriografia (adică faptul de a *scrie* istoria unui lucru), cît şi, pur şi simplu, „ceea ce s-a petrecut” în lume. Or, această a doua accepţiune a cuvîntului se descompune şi ea, la rîndu-i, în cîteva nuanţe: istoria în sensul a ceea ce s-a petrecut între anumite limite spaţiale sau temporale (istoria unui popor sau a unei epoci), adică istoria unei continuităţi sau a unei anumite structuri; dar şi istoria în sensul general al cuvîntului, precum în expresiile „existenţa istorică a omului”, „situaţie istorică”, „moment istoric” etc., sau chiar în accepţia existenţialistă: omul este pus „în situaţie”, adică *în* istorie.

Istoria religiilor nu este întotdeauna şi în mod necesar *istoriografia* religiilor: căci scriind istoria unei religii oarecare sau a unui fapt religios dat

(sacrificiul la semiţi, mitul lui Hercule etc.) nu eşti întotdeauna în stare să arăţi tot „ce s-a petrecut” într-o perspectivă cronologică: desigur, poţi face şi acest lucru dacă documentele se pretează la aşa ceva, dar nu eşti obligat să faci *istoriografie* ca să poţi pretinde că scrii istoria religiilor. Polivalenţa termenului de „istorie” a facilitat în acest context neînţelegerile între specialişti: în realitate, ceea ce convine disciplinei noastre este sensul general şi filozofic, totodată, al termenului de „istorie”. Faci istorie a religiilor în măsura în care te străduieşti să studiezi faptele religioase ca atare, adică în planul lor specific de manifestare: acest plan specific de manifestare este întotdeauna *istoric*, concret, existenţial, chiar dacă faptele religioase nu sînt întotdeauna şi nici integral reductibile la istorie. De la hierofaniile cele mai elementare (de pildă, manifestarea sacrului într-un arbore sau într-o piatră) pînă la cele mai complexe („viziunea” unei noi „forme divine” de către un profet sau un întemeietor de religie), totul se manifestă în concretul istoric şi totul este, întrucîtva, condiţionat de istorie. Totuşi, un „veşnic nou început”, o eternă reîntoarcere la clipa intemporală, o dorinţă de a aboli istoria, de a şterge trecutul, de a recrea lumea se manifestă pînă şi în cea mai modestă hierofanie. Acest lucru este „arătat” în faptele religioase, nu este inventat de istoricul religiilor. Evident, un istoric care nu se vrea decît istoric, şi nimic altceva, are dreptul să ignore sensul specific şi trans-istoric al unui fenomen religios; un etnolog, un sociolog, un psiholog pot şi ei să-l ignore. Un istoric al religiilor însă nu poate: familiarizat cu un mare număr de hierofanii, ochiul său va fi capabil să descifreze semnificaţia specific religioasă a cutărui sau cutărui fapt. Şi, ca să revenim exact acolo de unde am plecat, această lucrare merită foarte exact titlul de istorie a religiilor, chiar dacă nu se desfăşoară în perspectiva cronologică a istoriografiei.

De altfel, această perspectivă cronologică, oricît de interesantă ar putea fi pentru unii istorici, este departe de a avea importanţa care, în general, i se acordă, căci, aşa cum am încercat să arătăm în lucrarea noastră, *Tratat de istorie a religiilor*, dialectica sacrului tinde să repete mereu o serie de arhetipuri, astfel încît o hierofanie care se realizează într-un „moment istoric” anume este echivalentă, ca structură, cu o hierofanie care poate fi cu o mie de ani mai veche sau mai nouă: această tendinţă a proceselor hierofanice de a relua *ad infinitum* aceeaşi sacralizare paradoxală a realităţii ne permite, în fond, să înţelegem întrucîtva un fenomen religios şi să-i scriem „istoria”. Altfel spus, tocmai pentru că hierofaniile se repetă, putem să distingem faptele religioase şi ajungem să le înţelegem. Căci hierofaniile au particularitatea de a tInde să dezvăluie sacrul în totalitatea sa, chiar dacă oamenii în conştiinţa cărora se „arată” sacrul nu îşi apropriază decît un singur aspect sau o mică parte a lui. În cea mai elementară hierofanie *este exprimat totul*: manifestarea sacrului într-o „piatră” sau într-un „arbore” nu este nici mai puţin misterioasă, nici mai puţin demnă decît manifestarea sacrului într-un „zeu”.

Procesul de sacralizare a realităţii este acelaşi: *forma* luată de acest proces de sacralizare în conştiinţa religioasă a omului este diferită.

Iată aşadar un fapt nelipsit de importanţă pentru concepţia unei perspective cronologice a religiei: deşi există o *istorie* a religiei, ea nu este ireversibilă, ca oricare altă istorie. O conştiinţa religioasă monoteistă nu este în mod necesar monoteistă pînă la sfîrşitul existenţei sale, prin faptul că participă la o „istorie" monoteistă şi că, înăuntrul acestei istorii, nu poţi redeveni politeist ori totemist după ce ai cunoscut şi ai participat la monoteism; dimpotrivă, poţi foarte bine să fii politeist sau să te comporţi totemistic, închipuindu-ţi sau pretinzînd a fi monoteist. Dialectica sacrului permite orice reversibilitate; nici o „formă" nu este scutită de degradare şi descompunere, nici o „istorie" nu este definitivă. Nu numai că o comunitate poate practica - fie conştient, fie nu - o mulţime de religii, dar chiar unul şi acelaşi ins poate cunoaşte o multitudine de experienţe religioase, de la cele mai „elevate" pînă la cele mai fruste şi mai aberante. Acest lucru este valabil şi în sens invers: poţi avea, în oricare moment cultural, revelaţia cea mai desăvîrşită a sacrului, atît cît îi este dat omului să cunoască. Experienţele religioase ale profeţilor monoteişti se pot repeta, în pofida marii diferenţe istorice, chiar şi în cadrul celui mai „înapoiat" trib primitiv; e de ajuns pentru asta să se „realizeze" hierofania unui zeu celest, zeu atestat mai peste tot în lume, chiar dacă azi este aproape absent din actualitatea religioasă. Nu există formă religioasă, oricît de degradată, care să nu poată da naştere unei mistici foarte pure şi coerente. Dacă atare exemple de excepţie nu sînt destul de numeroase ca să se impună observaţiei, acest fapt nu ţine de dialectica sacrului, ci de comportamentul oamenilor în raport cu această dialectică. Iar studiul comportamentului uman depăşeşte misiunea istoricului religiilor: el îi interesează pe sociolog, psiholog, moralist, filozof. Ca istorici ai religiilor, este suficient să constatăm că dialectica sacrului permite reversibilitatea spontană a oricărei poziţii religioase, însuşi faptul că această reversibilitate există este important: ea nu se verifică în alte cazuri. Acesta este de altfel motivul pentru care nu ne lăsăm uşor sugestionaţi de anumite rezultate ale etnologiei istorico-cuiturale; diversele tipuri de civilizaţie sînt, bineînţeles, organic legate de anumite forme religioase, dar acest lucru nu exclude deloc spontaneitatea şi, în ultimă analiză, anistoricitatea vieţii religioase. Căci orice istorie este, într-o oarecare măsură, o cădere din sacru, o limitare şi o micşorare. Dar sacrul nu încetează să se manifeste şi cu fiecare nouă manifestare el îşi reia tendinţa iniţială, aceea de a se manifesta total şi plenar. Este adevărat că nenumăratele manifestări noi ale sacrului repetă - în conştiinţa religioasă a cutărei ori cutărei societăţi - celelalte manifestări ale sacrului pe care această societate le-a cunoscut în trecut, în „istoria" sa. La fel de adevărat este şi faptul că această istorie nu ajunge să paralizeze spontaneitatea hierofaniilor: în orice moment rămîne posibilă o revelare şi mai completă a sacrului.

Or, şi aici de fapt reluăm discutarea perspectivei cronologice în istoria religiilor, se întîmplă ca reversibilitatea poziţiilor religioase să fie şi mai evidentă în experienţele mistice ale societăţilor arhaice.

Aşa cum vom avea deseori ocazia să arătăm, experienţe mistice deosebit de coerente sînt posibile la orice nivel de civilizaţie sau în orice situaţie religioasă. Aceasta înseamnă că, pentru anumite conştiinţe religioase aflate în criză, este întotdeauna posibil un salt istoric care să le permită să atingă poziţii spirituale altminteri inaccesibile.

Desigur, „istoria” - tradiţia religioasă a tribului în chestiune - intervine, în cele din urmă, ca să reafirme şi să plieze la propriile sale modele experienţele extatice ale unor privilegiaţi. Nu este însă mai puţin adevărat că aceste experienţe au de multe ori aceeaşi rigoare şi nobleţe ca şi experienţele marilor mistici din Răsărit sau din Apus.

Şamanismul este tocmai una din tehnicile arhaice ale extazului, mistică, magie şi „religie” în sens larg. Ne-am străduit să îl prezentăm în diferitele sale aspecte istorice şi culturale şi am încercat să schiţăm chiar o scurtă istorie a formării şamanismului din Asia Centrală şi Septentrională. Dar cel mai mare preţ l-am pus pe prezentarea fenomenului şamanic însuşi, pe analiza ideologiei sale, pe discutarea tehnicilor sale, pe simbolismul şi mitologiile sale. Credem că o atare lucrare este susceptibilă să-l intereseze nu numai pe specialist, ci şi pe omul cultivat, în general, şi tocmai acestuia ne adresăm în primul rînd. Ne îngăduim să credem, de pildă, că precizările ce se pot aduce în problema răspîndirii tobei central-asiatice în regiunile arctice, putînd pasiona un număr redus de specialişti, vor lăsa destul de indiferentă majoritatea cititorilor. Totuşi situaţia se schimbă, fie-ne îngăduit să prevedem acest fapt, atunci cînd este vorba să pătrunzi într-un univers mental atît de vast şi frămîntat, cum este acela al şamanismului în general şi al tehnicilor extazului pe care fenomenul şamanic le implică. Avem de a face, în acest caz, cu un întreg univers spiritual care, deşi diferit de al nostru, nu îi este mai prejos nici sub aspectul coerenţei, nici ca interes. Îndrăznim să credem că studierea sa se impune oricărui umanist de bună-credinţă, căci, de cîtva timp încoace, s-a ajuns să nu se mai identifice umanismul cu tradiţia spirituală occidentală, oricît de grandioasă şi fertilă ar fi ea.

Concepută în acest spirit, lucrarea de faţă nu va putea epuiza vreunul din aspectele pe care le abordează în diversele ei capitole.

N-am întreprins un studiu exhaustiv al şamanismului: n-am avut nici mijloacele, nici intenţia s-o facem. Am tratat subiectul; asta înseamnă că mărturisim de la început lipsurile şi inevitabilele imperfecţiuni ale unei lucrări care încearcă, în ultimă instanţă, o sinteză. Autorul nu este specialist în probleme altaice, nici americanist, nici istoric al religiilor oceaniene şi este posibil ca un anumit număr de lucrări de specialitate să-i fi scăpat.

Dar nu credem că tabloul general trasat aici ar fi fost, în acest caz, modificat prea mult; o mare cantitate de lucrări ştiinţifice nu fac decît să repete, cu mici variaţii, relatările primilor observatori.

Bibliografia lui Popov, publicată în 1932 şi Hmitîndu-se la şamanismul siberian, înregistrează 650 de lucrări ale etnologilor ruşi.

Bibliografia şamanismului de tip nord-american şi de tip indonezian este, de asemenea, considerabilă. Nu poţi citi totul şi, o spunem din nou, nu avem pretenţia de a ne substitui etnologului, specialistului în probleme altaice sau americanistului. Am avut întotdeauna grijă să indicăm în subsol principalele lucrări în care se pot găsi materiale suplimentare. Am fi putut, bineînţeles, multiplica documentaţia, dar aceasta ar fi însemnat să ne angajăm într-o lucrare de mai multe volume. N-am putut vedea în ce ar fi constat utilitatea unei atare întreprinderi; nu am avut în vedere o serie de monografii asupra diverselor şamanisme, ci un studiu general destinat unui public nespecializat. Numeroase subiecte asupra cărora aici am făcut doar aluzie le vom trata mai în detaliu în alte lucrări (*Moarte şi iniţiere*, *Mitologia Morţii* etc.).

Nu am fi putut duce la capăt această lucrare fără ajutorul şi încurajările pe care le-am primit, de-a lungul a cinci ani de muncă, de la generalul N. Rădescu, fost preşedinte al Consiliului de Miniştri, din partea unor instituţii precum Centre National de la Recherche Scientifique, Viking Fund (New York) şi Bollingen Foundation (New York). Toate persoanele şi instituţiile merită mulţumirile noastre cele mai sincere. În mod special îi sîntem îndatoraţi prietenului nostru, dr Jean Gouillard, care a binevoit să citească şi să corecteze manuscrisul francez al lucrării de faţă, precum şi prietenului şi maeştri11 ui nostru, profesorul Georges Dumézil, care a avut amabilitatea să citească un anumit număr de capitole. Ne face mare plăcere să le arătam în acest moment toată recunoştinţa noastră. Ne-am permis să dedicăm această carte profesorilor şi colegilor noştri francezi, ca o mărturie a gratitudinii noastre pentru încurajările pe care nu au încetat să ni le ofere de la sosirea noastră în Franţa.

În parte, rezultatele cercetărilor noastre au fost deja expuse în articolele: „Le problème du chamanisme” (*Revue de VHistoire des Religions*, vol. CXXXI, 1946, pp. 5-52), „Shamanism” (*Forgölten Religions*, edited by Vergilius Ferm, Philosophical Library, New York,

1949, pp. 299-308) şi „Schamanismus” (*Paideuma*, 1951, pp. 88-97) - şi în conferinţele pe care am avut cinstea să le ţinem, în martie

1950, la Universitatea din Roma şi la Istituto Italiano per îl Medio ed Estremo Oriente, la invitaţia profesorilor R. Pettazzoni şi G. Tucci.

MIRCEA ELIADE Paris, martie 1946 - martie 1951

N.B. Din raţiuni de ordin tipografic, transcrierea termenilor orientali a fost mult simplificată.

CUVÎNT ÎNAINTE LA EDIŢIA A DOUA

Cu prilejul traducerilor în italiană (Roma-Milano, 1953), germană (Zurich, 1957) şi spaniolă (Mexico, 1960), am căutat să corectăm şi să îmbunătăţim această carte care, în ciuda tuturor imperfecţiunilor, este prima carte asupra şamanismului considerat în ansamblu. Dar, mai cu seamă, pregătind traducerea engleză (New York-Londra, 1964), am corectat temeinic şi am sporit simţitor textul iniţial. În ultimii cincisprezece ani, s-a publicat un număr considerabil de lucrări privind diversele tipuri de şamanism. Ne-am străduit să le folosim în text sau, cel puţin, să le semnalăm în note. Deşi am înregistrat mai mult de două sute de apariţii noi (publicate după 1948), nu pretindem că am epuizat bibliografia recentă a şamanismului.

Dar, aşa cum am arătat deja, această carte este opera unui istoric al religiilor care abordează subiectul ca un comparatist; ea nu poate înlocui monografiile pe care specialiştii le-au consacrat diverselor tipuri de şamanism. Am trecut în revistă şi examinat în „Recent Works on Shamanism: a Review Article” (*History of Religions*, I, 1961, pp. 152-186), apariţiile de pînăîn 1960. Alte analize critice vor apărea la diverse intervale în aceeaşi revistă.

Ţinem să exprimăm încă o dată aici mulţumirile noastre faţă de Bollingen Foundation; graţie bursei de studii pe care ne-a acordat-o, am putut să ne continuăm cercetările asupra şamanismului şi după publicarea primei ediţii a cărţii.

În sfîrşit, avem fericirea să putem exprima aici întreaga noastră recunoştinţă studentului şi prietenului nostru, dl Henry Pernot, care şi-a dat osteneala să revadă şi să îmbunătăţească textul acestei a doua ediţii, precum şi să facă munca de corectură a şpalturilor.

MIRCEA ELIADE Universitatea din Chicago, martie 1967

CAPITOLUL I

Generalităţi. Metode de recrutare.
Şamanism şi vocaţie mistică

PRELIMINARII

De la începutul secolului încoace, etnologii au luat obiceiul să folosească nediferenţiat termenii de şaman, *medicine-man*, vrăjitor sau magician ca să desemneze anumiţi indivizi înzestraţi cu puteri magico-religioase şi atestaţi în toate societăţile primitive. Prin extensie, aceeaşi terminologie a fost aplicată şi în studiul istoriei religioase a popoarelor „civilizate” şi s-a vorbit, de pildă, despre un şamanism indian, iranian, germanic, chinezesc sau chiar babilonian, atunci cînd s-au făcut referiri la elemente „primitive” atestate în religiile respective. Din mai multe motive, o atare confuzie nu poate decît să dăuneze înţelegerii fenomenului şamanic. Dacă prin vocabula „şaman” se înţelege orice magician, vrăjitor, *medicine-man* sau persoană extatică, întîlniţi de-a lungul istoriei religiilor şi etnologiei religioase, se ajunge la o noţiune extrem de complexă, dar şi imprecisă, a cărei utilitate nu o vedem, deoarece dispunem deja de termenii „vrăjitor” sau „magician”, pentru a exprima noţiuni atît de disparate şi aproximative cum sînt acelea de „magie” sau de „mistică primitivă”.

Considerăm că trebuie să limităm folosirea vocabulelor „şaman” şi „şamanism”, tocmai pentru a evita echivocurile şi a avea o imagine mai clară chiar în ceea ce priveşte istoria „magiei” şi „vrăjitoriei”. Căci, bîneînţeles, şi şamanul este vrăjitor şi un *medicine-man**, el este socotit vîndecător, asemeni tuturor vracilor, şi fachir, asemeni tuturor magicienilor, primitivi sau moderni. Dar el este, în plus, psihopomp, şi poate fi şi preot, mistic şi poet. În masa cenuşie şi „confuză” a vieţii magico-religioase a societăţilor arhaice considerate în ansamblu, şamanismul - luat în sens strict şi exact - prezintă deja o structură proprie şi dezvăluie o „istorie” pe care este util să le precizăm.

Şamanismul *stricto sensu* este un fenomen religios siberian şi central-asiatic, prin excelenţă, Cuvîntul ne vine, prin rusă, din cuvîntul tungus, *šaman.* În alte limbi din centrul şi nordul Asiei, termenii corespunzători sînt iakutul *ojun*, mongolul *biigä*, *bögä* (*buge*, *bü*) şi *udagan* (*cf.* şi buriatul *udayan*, iakutul *udoyan*: „femeia şaman”), turco-tătarul *kam* (altaicul *kam*, *gam*, mongolul *kami* etc.). S-a încercat să se explice cuvîntul tungus prin termenul din limba pali *samana*.

Asupra acestei etimologii posibile - care ţine de problema influenţelor indiene asupra religiilor siberiene - vom reveni în ultimul capitol al cărţii de faţă (pp. 450 şi urm.). În această imensă arie care cuprinde centrul şi nordul Asiei, viaţa magico-religioasă a societăţii se concentrează asupra şamanului. Aceasta nu înseamnă, evident, că el ar fi singurul mînuitor al sacrului, nici că activitatea religioasă ar fi în întregime confiscată de şaman. În multe triburi, preotul

sacrificator coexistă cu şamanul, fără a mai pune la socoteală şi faptul că fiecare cap de familie este totodată şeful cultului domestic. Totuşi, şamanul rămîne figura dominantă căci, peste tot în aceste zone în care experienţa extatică este socotită drept experienţă religioasă prin excelenţă, şamanul, şi numai el, este marele maestru al extazului. O primă definiţie a acestui fenomen complex, şi poate cea mai puţin hazardată, ar fi: şamanism = *tehnica extazului*.

În acest mod a fost el atestat şi descris de primii călători în diverse ţinuturi din Asia Centrală şi Septentrională. Mai tîrziu, fenomene magico-religioase asemănătoare au fost observate în America de Nord, în Indonezia, în Oceania şi în alte părţi. Aşa cum vom vedea îndată, aceste fenomene sînt pur şamanice şi pot fi foarte bine studiate împreună cu şamanismul siberian. O remarcă se impune însă de la început: prezenţa unui complex şamanic într-o zonă oarecare nu implică în mod necesar ca viaţa magico-religioasă a unui popor să se fi cristalizat în jurul şamanismului. Faptul poate exista (este ceea ce se petrece, de pildă, în anumite regiuni din Indonezia), dar nu este cel mai frecvent. De obicei, şamanismul coexistă cu alte fenomene şi forme ale magiei şi religiei.

În aceasta, de fapt, vedem avantajul de a întrebuinţa termenul de „şamanism” în sens propriu şi riguros. Pentru că, dacă ne dăm osteneala de a-l diferenţia pe şaman de alţi „magicieni” şi *medicine-man* ai societăţilor primitive, identificarea complexelor şamanice în cutare ori cutare religie capătă, dintr-o dată, o semnificaţie importantă. Vrăjitori şi magie întîlnim aproape peste tot în lume, în timp ce şamanismul presupune o „specialitate” anume asupra căreia vom insista pe larg: „stăpînirea asupra focului”, zborul magic etc. În virtutea acestui fapt, deşi şamanul este, printre altele, un magician, nu orice magician poate fi socotit şaman. Aceeaşi precizare se impune în ceea ce priveşte vindecările şamanice: orice *medicine-man* este un tămăduitor, şamanul însă foloseşte o metodă care îi aparţine numai lui.

În ceea ce priveşte tehnicile şamanice ale extazului, ele nu epuizează toate tipurile de experienţă.extatică atestate în istoria religiilor şi în etnologia religioasă; nu orice extatic poate fi considerat şaman; şamanul este specialistul unei transe, în timpul căreia sufletul său, se crede, părăseşte trupul pentru a întreprinde ascensiuni cereşti sau coborîri în Infern.

O atare distincţie este îndeobşte necesară pentru a preciza relaţia şamanului cu „spiritele”. În societăţile primitive şi, deopotrivă, în cele moderne, aflăm indivizi care mărturisesc că întreţin relaţii cu „spiritele”, fie că sînt „posedaţi” de acestea, fie că le „stăpînesc”.

Ar fi nevoie de cîteva volume ca sa studiezi mulţumitor toate problemele ce se pun în legătură cu însăşi noţiunea de „spirit” şi cu posibilele ei raporturi cu oamenii, căci un „spirit” poate fi foarte bine sufletul unui răposat, ori un „spirit al Naturii”, ori un animal mitic etc. Dar studiul şamanismului nu

presupune să abordăm toate aceste aspecte; este de ajuns să definim relaţia şamanului cu spiritele ajutătoare. Vom vedea uşor prin ce se deosebeşte un şaman de un „posedat”, de pildă: el stăpîneşte „spiritele”, în sensul că, făptură umană fiind, reuşeşte să comunice cu morţii, „demonii” şi „spiritele Naturii”, fără să se transforme în instrument al acestora. Se întîlnesc, fără îndoială, şi şamani „posedaţi”, dar ei constituie mai degrabă excepţii, care, de altfel, au o explicaţie.

Aceste cîteva precizări preliminare arată deja calea pe care ne propunem să o urmăm ca să ajungem la o înţelegere adecvată a şamanismului. Datorită faptului că acest fenomen magico-religios s-a manifestat cel mai complet în Asia Centrală şi Septentrională, îl vom folosi drept exemplu tipic pe şamanul din aceste regiuni. Nu ignorăm faptul, şi ne vom strădui chiar să o demonstrăm, că şamanismul din Asia Centrală şi Septentrională nu este, cel puţin sub aspectul său actual, un fenomen originar şi scutit de orice influenţă exterioară; este, dimpotrivă, un fenomen cu o lungă „istorie”. Dar şamanismul Asiei Centrale şi Septentrionale are meritul de a se prezenta ca o structură unde elemente care au o prezenţă difuză în şamanismele din restul lumii - anume, legăturile de tip special cu „spiritele”, capacităţile extatice permiţînd zborul magic, urcarea la Cer, coborîrea în Infern, stăpînirea asupra focului etc. - se dezvăluie ca integrate într-o ideologie anume şi validînd tehnici specifice.

Un atare şamanism în sensul strict al cuvîntului nu este limitat la Asia Centrală şi Septentrională şi vom încerca mai departe să punem în evidenţă un număr cît mai mare de paralele. Se întîlnesc, pe de altă parte, în stare izolată, anumite elemente şamanice în diverse forme de magie şi religii arhaice; ele prezintă un interes considerabil, deoarece arată în ce măsură şamanismul propriu-zis păstrează un substrat de credinţe şi de tehnici „primitive” şi în ce măsură inovează. Străduindu-ne să definim locul şamanismului în cadrul religiilor primitive (cu tot ceea ce este implicat prin aceasta: „magie”, credînţa în Fiinţe Supreme şi în „spirite”, concepţii mitologice, tehnici ale extazului etc.), vom fi obligaţi să ne referim mereu la fenomene mai mult sau mai puţin similare, fără a le considera „şamanice”. Dar este întotdeauna folositor să comparăm şi să arătăm tot ceea ce un element magico-religios similar elementului şamanic a produs în altă parte, într-un alt ansamblu cultural, cu o altă orientare spirituală.1

1 în acest sens, şi numai în acesta, considerăm valoroasă identificarea elementelor „şamanice” într-o religie sau o mistică evoluată. Descoperirea unui simbol sau a unui ritual şamanic în India antică sau în Iranul antic începe să capete semnificaţie numai în măsura în care eşti în situaţia de a vedea în şamanism un fenomen religios bine definit; altfel, poţi continua să vorbeşti la nesfîrşit despre „elemente primitive”, decelabile în orice religie, indiferent cît de „evoluată” ar fi aceasta. Căci religiile din India şi Iran, ca şi orice altă religie din Orientul antic sau modem, prezintă numeroase „elemente primitive”, care

nu sînt prin acest simplu fapt şamanice. Nu putem considera „şamanică” nici oricare tehnică a extazului care se întîlneşte în Orient, oricît de „primitivă” ar fi.

Oricît de mult ar domina şamanismul viaţa religioasă din toată Asia Centrală şi Septentrională, el nu constituie totuşi *religia* acestei arii imense. Numai comoditatea sau confuzia de interpretare au putut uneori să ducă la considerarea religiei popoarelor arctice sau turco-tătare drept şamanism. Religiile Asiei Centrale şi Septentrionale mustesc de şamanism, tot aşa cum orice religie debordează de experienţa mistică a adepţilor ei de excepţie. Şamanii sînt nişte „aleşi” şi, în această calitate, ei au acces la o zonă a sacrului rămasă inaccesibilă celorlalţi membri ai comunităţii. Experienţele lor extatice au exercitat şi exercită încă o puternică influenţă asupra stratificării ideilor religioase, asupra mitologiei, a sistemelor rituale. Dar nici ideologia, nici mitologia şi ritualurile populaţiilor arctice nu sînt o creaţie a şamanilor. Toate acestea sînt anterioare şamanismului sau, cel puţin, paralele cu el, în sensul că sînt un produs al experienţei religioase *generale* şi nu al unei anumite clase de privilegiaţi, extaticii. Dimpotrivă, după cum vom avea ocazia să constatăm, se remarcă de multe ori efortul experienţei şamanice (adică extatice) de a se exprima prin intermediul unei ideologii religioase care nu îi este întotdeauna favorabilă.

Spre a nu anticipa prea mult asupra conţinutului capitolelor care urmează, ne vom mulţumi să spunem că şamanii sînt fiinţe care se singularizează în mijlocul societăţilor respective prin anumite trăsături care în societăţile din Europa modernă reprezintă simptome ale unei „vocaţii” sau măcar ale unei „crize religioase”. Ei sînt oameni care s-au separat de restul comunităţii prin intensitatea propriei lor experienţe religioase. Aceasta înseamnă că eşti mai îndreptăţit să plasezi şamanismul de partea misticilor decît în domeniul a ceea ce se înţelege în mod obişnuit prin „religie”. Vom avea ocazia să regăsim şamanismul înăuntrul unui mare număr de religii, căci întotdeauna există o tehnică extatică la dispoziţia unei anumite elite, continuînd, întrucîtva, misticismul religiei respective. Se impune de la început o comparaţie: aceea cu misticii, călugării şi sfinţii Bisericilor creştine. Dar această comparaţie nu trebuie împinsă prea departe; spre deosebire de ceea ce se petrece în creştinism (cel puţin în istoria sa recentă), popoarele care se declară „şamaniste” acordă o importanţă considerabilă experienţelor extatice ale şamanilor lor; aceste experienţe îi privesc personal şi direct pe membrii etniilor respective, căci şamanii sînt aceia care, prin transele lor, îi vindecă, le conduc morţii în „împărăţia umbrelor” şi slujesc drept mijlocitori între zeii lor, celeşti ori înfemali, mari sau mici, şi membrii comunităţii.

Această elită mistică, restrînsă, nu doar călăuzeşte viaţa religioasă a comunităţii, ci, întrucîtva, veghează la „sufletul” ei. Şamanul este marele specialist în materie de suflet omenesc; numai şamanul îl poate „vedea”, căci el îi cunoaşte şi „forma” şi funcţiile.

Iar acolo unde nu este vorba de soarta imediată a sufletului» acolo unde nu este vorba despre boală (= pierderea sufletului), despre moarte, despre nenoroc sau despre un sacrificiu implicînd o experienţă extatică anumită (călătorie mistică în Ceruri sau în Infern), şamanul nu este indispensabil. O bună parte a vieţii religioase a populaţiei se desfăşoară fără el.

După cum se ştie, populaţiile arctice, siberiene şi din centrul Asiei sînt compuse în majoritate din vînători-pescari sau din păstori-crescători de animale. Toate aceste populaţii se caracterizează printr-un anumit nomadism şi, în ciuda deosebirilor lor etnice şi lingvistice, în linii mari religiile lor coincid. Ciuccii, tunguşii, samoiezii sau turco-tătarii, ca să nu menţionăm decît cîteva din grupurile mai importante, cunosc şi venerează un Mare Zeu ceresc, creator şi atotputernic, dar pe cale de a deveni un *deus otiosus*? Uneori, chiar numele Marelui Zeu înseamnă „Cerul” ca, de pildă, zeul Num al samoiezilor, Buga al tunguşilor, sau Tengri al mongolilor (*cf.* şi Tengeri al buriaţilor, Tängere al tătarilor de pe Volga, Tingir al beldiilor, Tangara al iakuţilor etc.). Chiar atunci cînd substantivul concret „cer” lipseşte, găsim unul din atributele sale cele mai specifice:

„înalt”, „luminos”, „nobil” etc. Astfel, la ostiacii de pe Irtîş, numele zeului celest e derivat de la *sänke*, al cărui sens originar este „luminos, strălucitor, lumină”. Iakuţii îl numesc „Stăpînul cel înalt” (*ar tojori*), tătarii din Altai „Lumina Albă” (*ak ajas*), coriacii „Unul cel de Sus”, „Stăpînul de Sus” ş.a.m.d. Turco-tătarii, la care Marele Zeu al Cerului îşi păstrează actualitatea mai mult decît la vecinii lor din nord şi nord-est, îl numesc şi ei „Stăpînul”, „Maestrul”, „Domnul” şi, adesea, „Tatăl”.3

2 Acest fenomen, deosebit de important pentru istoria religiilor, nu se limitează ia Asia Centrală şt Septentrională. El se găseşte peste tot în lume şi nu a primit încă o explicaţie validă; *cf.* lucrarea noastră, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1949, pp. 53 şi urm. (trad. rom. de Mariana Noica, *Tratat de istorie a religiilor*, Humanitas, 1992, p. 63). Indirect, şi lucrarea de faţă abordează întmcîtva această problemă.

3 Vezi MIRCEA ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, pp. 65 şt urm. (trad. rom.

pp. 72 şi urm.) şi J.-P. ROUX, „Tängri. Essai sur le ciel-dieu des peuples altaïques”, în *Revue de ťhistoire des religions*, CXLIX, 1956, pp. 49-82; CL, 1956, pp. 27-54. Cu privire ia religiile siberiene şi ftno-ugriene, a se vedea acum I. PAULSON, în I. PAULSON. A. HULTKRANTZ şt K. JETTMAR, *Les religions arctiques et finnoises*, Paris, 1965, pp. 15-265.

Acest zeu ceresc care locuieşte în cerul cel mai înalt are în subordinea sa mai mulţi „fii” sau „crainici” care locuiesc în cerurile de mai jos. Numărul şi numele acestora diferă de la un trib la altul; în general se vorbeşte de Şapte sau Nouă „Fii” ori „Fiice”, cu mulţi dintre ei şamanul avînd relaţii cu totul speciale. Aceşti Fii, Mesageri sau Slujitori ai Zeului Cerului au sarcina de a

veghea la soarta oamenilor şi de a-i ajuta. Panteonul este uneori mult mai numeros, ca de pildă la buriaţi, la iakuţi şi la mongoli. Buriaţii vorbesc despre 55 zei „buni” şi 44 zei „răi”; ei se luptă veşnic. Dar, aşa cum vom arăta mai departe (p, 179), este întemeiat să credem că această multiplicare a numărului zeilor, ca şi ostilităţile lor, sînt inovaţii destul de recente.

La turco-tătari, zeiţele joacă un rol oarecum modest.4 Zeiţa pămîntului este destul de ştearsă. Iakuţii, de exemplu, nu posedă statuete ale zeiţei pămîntului şi nu îi consacră sacrificii,5 Turco-tătarii şi siberienii cunosc diverse divinităţi feminine, dar cultul lor este rezervat femeilor, căci domeniul acestora este naşterea copiilor şi bolile infantile.6

4 Cf. E. LOT-FALCK, „A propos d'Ätügän, déesse mongole de la Terre”, în *Revue de l'histoire des religions*, CXLIX, 2, 1956, pp. 157-196.

5 U. HARVA (HOLMBERG), „Die religiösen Vorstellungen der A Itaischen Völker*', în *Folklore Fellows Communications*, LII, 125» Helsinki, p. 247,

6 Cf. G. RANK, „Lapp Female Deities of the Maddor-Akka Group”. În *Studia Septenîrionalia*, VI, Oslo, 1955, pp. 7-79 (pp. 48 şi urm.).

7 Căci şi în Asia Centrală se verifică trecerea, bine cunoscută în istoria religiilor, de la un zeu celest la un zeu al atmosferei sau al furtunii; *cf*. *Traité*, pp. 88 şi urm.

(trad. rom., p. 103).

Rolul mitologic al Femeii este şi el destul de redus, deşi se mai regăseşte în anumite tradiţii şamanice. Singurul mare zeu în afara Zeului Cerului sau al Atmosferei7 este, la altaici, Domnul Infernului, Erlik Han, bîne cunoscut şi el ca şaman. Cultul, foarte important, al focului, riturile de vînătoare, concepţia asupra morţii - la care vom reveni de mai multe ori - completează acest sumar tablou al vieţii religioase din Asia Centrală şi Septentrională. Morfologic, această religie se apropie în linii mari de cea a indo-europenilor:

aceeaşi importanţă acordată Marelui Zeu al Cerului sau al Furtunii, aceeaşi absenţă a Zeiţelor (notă, în schimb, atît de caracteristică ariei indo-mediteraneene), aceeaşi funcţie atribuită „fiilor” sau „mesagerilor” (Açvini, Dioscuri etc.), aceeaşi exaltare a focului. Pe plan sociologic şi economic, apropierea dintre indo-europenii din preistorie şi vechii turco-tătari se impune cu şi mai mare claritate: cele două societăţi au o structură patriarhală, acordînd un mare prestigiu capului familiei, iar economia lor este, în linii mari, una de vînători şi de păstori-crescători de vite. Importanţa religioasă a calului la turco-tătari şi indo-europeni a fost de multă vreme remarcată. S-au pus de asemenea în lumină în cadrul celui mai vechi sacrificiu grecesc, sacrificiul olimpian, urme ale unui sacrificiu specific turco-tătarilor, ugrienilor şi populaţiilor arctice: acela care îi caracterizează pe vînătorii primitivi şi pe păstorii-crescători de vite. Aceste fapte au relevanţa lor în problema care ne interesează: dată fiind simetria economică, socială şi religioasă dintre vechii indo-europeni şi vechii turco-tătari (sau mai exact,

proto-turci)8, va trebui să cercetăm în ce măsură mai există, la diferite popoare indo-europene din acea perioadă istorică, urme „şamanice” comparabile cu şamanismul turco-tătar.

Dar, repetăm, nicăieri, în lume sau în istorie, nu vom putea găsi un fenomen religios „pur” şi cu adevărat „originar”. Documentele paleo-etnologice şi preistorice de care dispunem nu datează de mai înainte de paleolitic şi nimic nu ne lasă să credem că, în timpul sutelor de mii de ani care au precedat cea mai veche epocă a pietrei, omenirea n-a cunoscut o viaţă religioasă la fel de intensă şi multiformă ca şi în epocile care au urmat. Este aproape cert că cel puţin o parte din credinţele magico-religioase ale oamenilor pre-litici s-a conservat în ideile religioase şi mitologiile ulterioare. Dar este, de asemenea, foarte probabil că această moştenire spirituală de dînainte de epoca pietrei n-a încetat să sufere modificări, ca urmare a numeroase contacte culturale între popoare preşi proto-istorice. Astfel, nicăieri în istoria religiilor nu avem de a face cu fenomene „originare”, căci „istoria” a bîntuit pretutindeni, modificînd, remaniind, îmbogăţind sau sărăcind concepţiile religioase, creaţiile mitologice, ritualurile, tehnicile extazului. Evident, orice religie care ajunge, după lungi procese de transformare interioară, să se constituie ca o structură autonomă, prezintă o „formă” care îi este proprie şi care este preluată ca atare de istoria ulterioară a umanităţii. Dar nici o religie nu este cu desăvîrşire „nouă”, nici un mesaj religios nu aboleşte în întregime trecutul; este mai degrabă o remaniere, o reînnoire, o revalorizare, o integrare a elementelor - cele mai esenţiale! - unei tradiţii religioase imemoriale.

8 Cu privire la preistoria şi cea mai veche istorie a turcilor, vezi admirabila sinteză a lui René GROUSSET, *L'Empire des Steppes* Parts, 1938; *cf*. şi W. KOPPERS, „Urtürkentum und Urindogermanentum im Lichte der Völkerkundlichen Universalgeschichte”, *Beiteten*, nr, 20, Istanbul, 1941, pp. 481-525; W. BARTHOLD,*Histoire des Turcs de l'Asie Centrale*, Paris, 1945; KARL JETTMAR, „Zur Herkunft der türkischen Völkerschaften*', *Archiv für Völkerkunde*, III, Viena, 1948, pp. 9-23; *id*., „The Altai before the Turks”, în *Bulletin ofthe Museum ofFar Eastern Antiquities*, nr. 2, Stockholm, 1951, pp. 135-223; *id*., „Urgeschichte Innerasiens”, în KARL J.

NARR *et alia*, *Abriss der Vorgeschichte*, pp. 150-161.

Aceste cîteva observaţii vor fi de ajuns pentru moment ca să delimităm orizontul istoric al şamanismului; unele din elementele lui, pe care le vom preciza mai tîrziu, sînt net arhaice, dar aceasta nu înseamnă că sînt „pure” şi „originare”. Şamanismul turco-mongol, în forma în care ni se prezintă, este destul de impregnat de influenţe orientale şi, deşi există şi alte şamanisme ce nu au avut influenţe atît de caracterizate şi de recente, nici ele nu sînt „originare”.

În ceea ce priveşte religiile arctice, siberiene şi din Asia Centrală, unde şamanismul a atins treapta cea mai avansată de integrare, am văzut că ele se

caracterizează, pe de o parte, prin prezenţa abia percepută a unui Mare Zeu celest şi, pe de altă parte, prin ritualuri de vînătoare şi prin cultul strămoşilor, care presupun o cu totul altă orientare religioasă. Aşa cum vom vedea mai departe, şamanul este implicat, mai mult sau mai puţin direct, în fiecare din aceste arii religioase. Dar există întotdeauna impresia că el este mai „la el acasă*' într-un anumit sector al vieţii religioase decît în altele. Caracterizat prin experienţă extatică şi magie, şamanismul se adaptează mai mult sau mai puţin bine la diversele structuri religioase care l-au precedat.

Cînd încerci să plasezi descrierea unei şedinţe de transă şamanică în contextul vieţii religioase a comunităţii în chestiune eşti pur şi simplu frapat cîteodată (ne gîndim, de pildă, la Marele Zeu al Cerului şi la miturile sale): ai impresia a două universuri religioase cu totul deosebite. Or, aceasta impresie nu este întemeiată: diferenţa nu ţine de structura universurilor religioase, ci de intensitatea experienţei religioase declanşate de şedinţa şamanică. Aceasta apelează aproape întotdeauna la extaz, iar istoria religiilor este în măsură să ne arate că nici o experienţă religioasă nu este mai expusă deformărilor şi desfigurărilor decît experienţa extatică.

Pentru a încheia aici aceste cîteva observaţii preliminare, trebuie să ne amintim, întotdeauna cînd studiem şamanismul, că acesta preţuieşte un anumit număr de elemente particulare şi chiar „private” şi că, în acelaşi timp, este departe de a acoperi întreaga viaţă religioasă a restului comunităţii. Şamanul îşi începe noua, adevărata sa viaţă printr-o „despărţire”, adică, după cum vom vedea îndată, printr-o criză spirituală din care nu lipsesc nici frumuseţea, nici o anumită grandoare tragică.

ACORDAREA PUTERILOR ŞAMANICE

În Siberia şi Asia de nord-est, principalele moduri de recrutare a viitorilor şamani sînt: 1) transmiterea ereditară a profesiei samanice şi 2) vocaţia spontană („a avea chemare” sau „a fi ales”). Se întîlneşte şi cazul unor indivizi deveniţi şamani prin propria voinţă (ca, de pildă, la altaici) sau din voinţa clanului (la tunguşi). Dar aceştia sînt socotiţi mai puţin puternici decît cei care au moştenit profesiunea de şaman sau au urmat „chemarea” zeilor sau a unor spirite.9 în ceea ce priveşte alegerea din partea clanului, ea este subordonată experienţei extatice a candidatului; dacă această experienţă nu a avut loc, adolescentul desemnat ca urmaş al şamanului defunct este îndepărtat (vezi, mai departe, la p. 31).

Oricare ar fi metoda de alegere, un şaman nu e recunoscut ca atare decît după ce a primit o dublă instruire: prima, de ordin extatic (vise, transe extatice etc.), şi a doua, de ordin tradiţional (tehnici şamanice, nume şi funcţii ale diferitelor spirite, mitologie şi genealogie a tribului, un limbaj secret etc.). Această dublă sarcină, asumată de spirite şi de bătrînii şamani, echivalează cu o iniţiere. Uneori, iniţierea este publică şi constituie un ritual autonom. Dar absenţa unui ritual de acest tip nu implică nicidecum absenţa iniţierii înseşi:

aceasta poate foarte bine să se înfăptuiască în vis sau într-o experienţă extatică a neofitului. Documentele de care dispunem cu privire la visele şamanilor arată convingător că avem de a face cu o iniţiere a cărei structură este foarte cunoscută în istoria religiilor; nu e vorba, în nici un caz, de halucinaţii anarhice sau de o afabulaţie strict individuală:

aceste halucinaţii şi această afabulaţie urmează modele tradiţionale coerente, bine articulate şi cu un uimitor de bogat conţinut teoretic.

9 Pentru altaici, vezi G. N. POT ANIN, *Ocerki severo-iapadnoi Mongolii*, IV, St.

Petersburg, 1883, p. 57; V. M. MiKHAILOWSKI, „Shamanism în Siberia and European Russia”, *Journal ofthe Royal Anthropological institute*, voi. 24, 1894, pp. 62-100 (p. 90).

Acest fapt, credem noi, pune pe o temelie mai sigură problema psihopatiei şamanilor, asupra căreia vom reveni îndată. Psihopat sau nu, viitorul şaman trebuie să treacă anumite probe iniţiatice şi să primească o instruire adeseori deosebit de complexă. Numai această dublă iniţiere - extatică şi didactică - este aceea care îl transformă pe neofit dintr-un eventual nevrotic într-un şaman recunoscut de societate. Aceeaşi observaţie şi în problema originii puterilor şamanice: nu punctul de plecare în vederea dobîndirii acestor puteri (ereditate, acordarea lor de către spirite, căutarea lor voită) joacă rolul cel mai important, ci tehnica şi teoria subiacentă acestei tehnici, transmisă printr-o iniţiere.

Constatarea pare importantă căci, în mai multe rînduri, s-a căutat să se tragă concluzii majore privitor la structura şi chiar la istoria acestui fenomen religios plecînd de la faptul că un anumit şamanism este ereditar ori spontan sau că „apelul” care decide cariera unui şaman pare să fie sau să nu fie condiţionat de constituţia psihopatică a acestuia. Să ne mulţumim pentru moment să trecem în revistă cîteva documente siberiene şi nord-asiatice privind elecţiunea şamanilor, fără a încerca să le clasăm în rubrici (transmitere ereditară, chemare, desemnarea de către clan, decizie personală), căci, aşa cum vom vedea îndată, majoritatea populaţiilor care ne interesează cunosc aproape întotdeauna mai multe moduri de recrutare.10

RECRUTAREA ŞAMANILOR ÎN SIBERIA OCCIDENTALA

ŞI CENTRALĂ

10 Despre acordarea puterilor şamanice, vezi Georg NIORADZE, *Der Schamanismus bei den Sibirischen Völkern*, Stuttgart, 1925, pp. 54-58; Leo STEINBERG, „Divine Election în Primitive Religion”, *Congrès International des Américanistes*, rezumat al sesiunii a XXI-a, partea a doua, ţinută la Göteborg în 1924, Göteborg, 1925, pp. 472-512, *passim*:; *id.*, „Die Auserwählung im sibirischen Schamanismus”, *Zeitschriftfür Missionskunde und Religionswissenschaft*, vol. 50, 1935, pp. 229-252; 261 -274, *passim*; Uno HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, pp. 452 şi urm.; Âke OHLMARKS, *Studien*

zum Problem des Schamanismus, Lund-Copenhaga, 1939, pp. 25 şi urm.; Ursula KNOLLGREILING, „Berufung und Berufungserlebnis bei den Schamanen”, în *Tribus*, *n.s.*, II-III, Stuttgart, 1952-1953, pp. 227-238.

11 K. F. KARJALAINEN, *Die Religion der Jugra-Völker*, vol. III (FFC, nr. 63, Helsinki, 1927), p, 248.

12 KARJALAINEN, *op. ăt*” III, pp. 248-249.

La voguli, afirmă Gondatti, şamanismul este ereditar şi se transmite în linie feminină. Dar viitorul şaman se singularizează încă din adolescenţă: foarte curînd, el devîne nervos şi suferă uneori atacuri de epilepsie, care sînt interpretate ca fiind întîlniri cu zeii.11 Situaţia pare alta la ostiacii orientali; după Dunin-Gorkavitch, la aceştia şamanismul nu se învaţă, el este un dar al Cerului primit o dată cu naşterea. În bazinul Irtîşului, el este un dar primit de la Sänke (Zeul Cerului) şi este resimţit din fragedă pruncie. Şi vasiuganii cred că şamanul se naşte şaman.12 Dar, aşa cum observă Karjalainen (pp. 250 şi urm.), fie ereditar, fie spontan, şamanismul este întotdeauna un dar al zeilor sau al spiritelor; dintr-o anume privinţă, el este ereditar numai în aparenţă.

În general, cele două forme de dobîndire a puterilor coexistă. La votiaci, de pildă, şamanismul este ereditar, dar, în acelaşi timp, este acordat de zeul suprem, care îl instruieşte direct pe viitorul şaman prin intermediul unor vise şi viziuni.13 Acelaşi lucru se petrece în mod identic la laponi, la care darul şamanismului se transmite în familie, dar unde şi spiritele, la rîndu-le, îi înzestrează pe cei aleşi.14

La samoiezii siberieni şi la ostiaci, şamanismul este ereditar. La moartea tatălui, fiul ciopleşte în lemn o imagine a mîinii acestuia şi, prin intermediul acestui simbol, îi sînt transmise puterile şamanice.15 Dar simpla calitate de a fi fiul unui şaman nu ajunge; este nevoie, în plus, ca neofitul să fie acceptat şi validat de către spirite.16 La samoiezii yurak, viitorul şaman este identificat încă de la naştere; într-adevăr, copiii care vîn pe lume „cu cămaşă” sînt meniţi să ajungă şamani (cei care se nasc doar „cu căiţă” ajung şamani mai mici). Spre maturitate, candidatul începe să aibă viziuni, cîntă în timpul somnului, îi place să hoinărească de unul singur etc.; după această perioadă de incubaţie, el se ataşează de cîte un şaman bătrîn ca să primească de la acesta învăţătura.17 La ostiaci, uneori tatăl este acela care îşi alege dintre fiii săi succesorii; el nu recurge, în acest sens, la dreptul întîietăţii de vîrstă, ci la acela al capacităţilor candidatului.

Celui pe care îl alege, el îi transmite ştiinţa secretă tradiţională. Şamanul care nu are copii transmite ştiinţa sa unui prieten sau unui discipol. Oricum, cei meniţi să devină şamani îşi petrec tinereţea străduindu-se să stăpînească doctrinele şi tehnicile profesiei.18

13 MIKHAILOWSKI, *op. cit.*, p. 153.

14 MIKHAILOWSKI, pp. 147-148; T. I. ITKONEN, „Heidnische Religion und späterer Aberglaube bei den finnischen Lappen”, *Mémoires de la Société Finno-Ou~ grienne*, vol. 87, Helsinki, 1946, pp. 116, 117 n. 1.

15 P. I. TRETIAKOV, *Turuhanskii Krai*, *ego priroda i jiteii*, St. Petersburg, 1871, p. 211; MIKHAILOWSKI, p. 86.

16 A. M. CASTRÉN, *Nordische Reisen und Forschungen*, ni, IV, St. Petersburg, 1853, 1857, vol. IV, p. 191; MIKHAILOWSKI, p. 142.

17 T. LEHTISALO, „Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden”, *Mémoires de ta Société Finno-Ougrienne*, vol. 53, Helsinki, 1927, p. 146.

18 BELYAVSKIJ, citat de MIKHAILOWSKI, p. 86.

19 W. SIEROSZEWSKI, „Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes”, *Revue de l'Histoire des Religions*, vol. 46, 1902, pp. 204-235, 299-338 (p. 312).

La iakuţi, scrie Sieroszewski19, darul de a şamaniza nu este ereditar. Cu toate acestea, *āmāgāt* (semn, spirit ocrotitor) nu dispare la moartea şamanului şi, prin urmare, tinde să se întrupeze într-un membru al aceleiaşi familii, Pripuzov20 dă amănuntele următoare: persoana destinată să devină şaman începe prin a avea accese de furie, apoi, brusc, îşi pierde judecata, se izolează în pădure, se hrăneşte cu scoarţă de copaci, se aruncă în foc şi în apă, se răneşte cu cuţite. Familia face atunci apel la un şaman bătrîn care îşi ia sarcina să-l instruiască pe tînărul rătăcit în legătură cu multele clase de spirite, precum şi cu modul de a le chema şi a le stăpîni. Acesta este numai începutul iniţierii propriu-zise, care comportă apoi o serie de ceremonii despre care vom vorbi mai încolo (*cf*. p. 118).

La tunguşii trans-baikalieni, cel care doreşte să devină şaman proclamă că spiritul unui şaman decedat i-a apărut în vis poruncindu-i să preia succesiunea. De obicei, o asemenea declaraţie, spre a fi plauzibilă, trebuie să se sprijine pe o dereglare mentală destul de accentuată a candidatului.21 Potrivit credinţei tunguşilor din Turuhansk, cel sortit să devină şaman îl vede, în vis, pe „diavolul” *Khargi* îndeplînind ritualul şamanic. El învaţă, cu acest prilej, taînele meseriei.22 Vom reveni asupra acestor „taine”, căci ele constituie sîmburele iniţierii şamanice care are loc uneori în timpul viselor şi al transelor aparent morbide.

RECRUTAREA LA TUNGUŞI

20 Citat de MIKHAILOWSKI, pp. 85 şi urm.

21 MIKHAILOWSKI, p. 85.

22 TRET1AKOV, *Turuhanskii krau* p. 211; MIKHAILOWSKI, p. 85.

23 S. ŞIROKOGOROV, *Psychomental Complex of the Tungus*, Şanhai-Londra, 1935, p. 344.

La populaţiile manciu şi la tunguşii din Manciuria, există două clase de „mari” şamani (*amba şaman*): cei ai clanului şi cei independenţi de clan23 În primul caz, transmiterea darurilor şamanice se face de obicei de la bunic către

nepot, deoarece, trebuind să se îngrijească de subzistenţa tatălui său, fiul nu poate să devină şaman.

La triburile manciu, fiul poate deveni şaman, dar dacă acesta nu are fii, atunci darul îl moşteneşte nepotul, adică moşteneşte „spiritele” care, la moartea şamanului, au devenit disponibile. Problema se pune atunci cînd nu există nimeni în familia şamanului care să intre în posesia acestor spirite; în acest caz se apelează la un străin. Cît priveşte şamanul independent de clan, nu există regulă a succesiunii (Şirokogorov, *op. cit.*, p. 346), altfel spus, el îşi urmează propria vocaţie.

Şimkogorov descrie mai multe cazuri de trezire a vocaţiei şamanice. Se pare că avem de a face întotdeauna cu o criză isterică sau isteroidă, urmată de o perioadă de instruire în timpul căreia neofitul este iniţiat de un şaman recunoscut (Şirokogorov, pp. 346 şi urm.), în majoritatea cazurilor, aceste crize au loc la maturitate, dar nu poţi deveni şaman decît după cîţiva ani de la prima experienţă (*ibid.*, p. 349) iar şaman devine cel ce a fost recunoscut de întreaga comunitate şi după ce a suportat proba iniţiatică24, fără de care nici un şaman nu-şi poate exercita funcţia. Mulţi renunţă la meseria de şaman dacă nu reuşesc să se facă recunoscuţi de membrii clanului (*ibid.*, p. 350).

24 ŞIROKOGOROV, pp. 350-351; despre această iniţiere, vezi mai jos, pp. 116 şi urm.

25 Fapt care arată o transformare în sălbăticiune, altfel spus, un mod de recîştigare a stadiului ancestral.

26 Aceste amănunte au o semnificaţie iniţiatică ce se va preciza mai jos.

27 în timpul acestei perioade de muţenie se desăvîrşeşte iniţierea pe care o efectuează spiritele, iniţiere despre care şamanii tunguşi şi buriaţi dau detalii semnificative; vezi, maijos, pp. 81 şi urm.

Instruirea joacă un rol important, dar ea nu intervine decît după prima experienţă extatică. La tunguşii din Manciuria, de pildă, copilul este ales şi educat pentru a deveni şaman, dar primul extaz este decisiv: dacă experienţa nu a avut loc, clanul renunţă la candidatul său (*ibid.*, p. 350). Uneori, comportamentul tînărului candidat decide şi precipită consacrarea; se întîmplă astfel ca acesta să fugă în munţi unde rămîne şapte zile sau mai multe, hrănindu-se cu animale „prinse de el cu dinţii”25, apoi revine în satul său, murdar, însîngerat, cu hainele rupte şi părul vîlvoi, „ca *un* sălbatic”.26 Abia după vreo zece zile, candidatul începe să bîlbîie cuvinte nedesluşite.27 Un şaman bătrîn începe atunci să-i pună cu prudenţă anumite întrebări; candidatul (mai exact, „Spiritul” care îl posedă) devine furios şi, în cele din urmă, îl desemnează pe acela dintre şamani care va aduce jertfe zeilor şi va pregăti ceremonia de iniţiere şi de consacrare (Şirokogorov, p. 351; în ce priveşte urmarea ceremoniei, vezi mai jos, pp. 116 şi urm.).

RECRUTAREA LA BURIAŢI ŞI LA ALTAICI

La buriaţii-alari, studiaţi de Sandschejew, şamanismul se transmite în linie paternă sau maternă, dar poate fi şi spontan. În ambele cazuri, vocaţia se manifestă prin vise şi convulsii provocate de spiritele strămoşilor (*utcha*). Vocaţia şamanică este un fapt obligatoriu; nu i te poţi sustrage. Dacă nu există candidaţi convenabili, spiritele strămoşilor torturează copiii; aceştia plîng în somn, devin nervoşi şi visători şi, la 13 ani, sînt consacraţi şamani. Perioada de pregătire comportă o lungă serie de experienţe extatice şi, în acelaşi timp, iniţiatice: spiritele strămoşilor apar în vise şi îl poartă uneori pe tînărul iniţiand pînă în īnfem. Neofitul continuă să se instruiască pe lîngă şamani şi membrii bătrîni ai tribului; el învaţă genealogia tribului şi tradiţiile acestuia, mitologia şi vocabularul şamanic. Instructorul se cheamă Şamanul-Tată. În extazul său, candidatul murmură cîntece şamanice.28 Este un semn că legătura sa cu lumea de dincolo a început.

La buriaţii din Siberia meridională, şamanismul este în general ereditar, dar se întîmplă şi ca unii să devină şamani prin elecţiune a zeilor sau prin accident; de pildă, zeii îl aleg pe viitorul şaman fulgerîndu-l sau arătîndu-şi voinţa prin anumite pietre meteoritice, căzute din cer29: cîte unul bea din întîmplare *tarasím* din locul în care se află un asemenea meteorit şi se transformă în şaman. Dar aceşti şamani aleşi de zei trebuie, şi ei, să fie călăuziţi şi instruiţi de bătrînii şamani (Mikhailowski, p. 86). Rolul trăsnetului în desemnarea viitorului şaman este important: el ne arată originea celestă a puterilor şamanice. Cazul nu este izolat; şi la soioţi poţi deveni şaman dacă eşti lovit de trăsnet30, iar trăsnetul este uneori redat pe costumul şamanic.

28 Garma SANDSCHEJEW, „Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten” (trad. din rusă de R. Augustin, *Anthropos*, voi. 22, 1927, pp. 576-955; vol. 23, 1928, pp. 538-560; 967-986), 1928, pp. 977-978.

29 Despre „pietrele-fulgerului”, căzute din cer, vezi M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, pp. 159 şi urm. (trad. rom., p. 215).

30 POTANIN, *Ocerki severo-zapadnoi Mongolii*, IV, p. 289.

În cazul şamanismului ereditar, sufletele şamanilor-strămoşi aleg din familie un anumit tînăr; acesta devine absent şi visător, preferă singurătatea, are viziuni profetice şi crize ocazionale de obnubilare a conştiinţei. În timpul acestor stări secunde, sufletul, cred buriaţii, este răpit de spirite şi dus la apus, dacă e sortit să devină şaman alb, şi la răsărit, dacă trebuie să ajungă şaman negru. (în ce priveşte deosebirea dintre aceste două tipuri de şamani, vezi mai departe, p. 180) Primit în palatele zeilor, sufletul neofitului este instruit de strămoşii-şamani în tainele şamanismului, învaţă forma şi numele zeilor, cultul şi numele spiritelor etc. Sufletul reintră în corp abia după ce a avut loc această primă iniţiere.31 Vom vedea că iniţierea continuă multă vreme după aceea.

Pentru altaici, darul şamanic este îndeobşte ereditar. Copil fiind încă, viitorul *Kam* se arată bolnăvicios, însingurat, contemplativ; el este îndelung pregătit de tatăl lui, care îl învaţă cîntecele şi tradiţiile tribului. Cînd, într-o

familie, un tînăr are atacuri de epilepsie, altaici i sînt convinşi că unul din strămoşii săi a fost şaman. Se poate însă deveni *Kam* prin proprie voinţă, deşi un asemenea şaman este considerat inferior celorlalţi.32

La kazak-kirghizi, meseria de şaman, *baqça*, se transmite de obicei din tată în fiu; în mod cu totul excepţional, tatăl o poate transmite către doi din copiii săi. Se păstrează însă amintirea unei epoci îndepărtate în care neofitul era ales direct de şamanii bătrîni. „Altădată, şamanii *haqqa* îi angajau pe kazak-kirghizii, adesea orfani, de foarte tineri, instruindu-i în tainele meseriei de *baqça*; totuşi, în vederea reuşitei unei atare iniţieri, era indispensabilă o anume predispoziţie către nevroză. Subiecţii care se dedicau vocaţiei, candidînd pentru *haqcilîk*, se caracterizau prin bruşte schimbări de dispoziţie, prin treceri repezi de la iritaţie la stări normale, de la depresiune la agitaţie.”33

TRANSMITEREA EREDITARA ŞI AVENTURA CĂUTĂRII PUTERILOR ŞAMANICE

31 MIKHAILOWSKI, p. 87; W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, vol. X, Münster, 1952, pp. 395 şi urm.

32 POTANIN, *Ocerki*, IV, pp. 56-57; MIKHAILOWSKI, p. 90; RADLOV, *Aus Sibirien*, Leipzig, 1884, II, p. 16; A. V. ANOHIN, *Materiali po şamanstvu u altaiţev*, pp.

29 şi urm.; H. von LANKENAU, „Die Schamanen und das Schamanenwesen'4 {*Globus*, XXn, 1872), pp, 278 şi urm.; W, SCHMIDT, *Der Ursprung des Gottesidee*, vol. IX, Münster, 1949, pp. 245-248 (pentru tătarii din Altai), pp. 687-688 (pentru tătarii abakan).

33 J. CASTAGNE, „Magie et exorcisme chez les Kazak-Kirghizes et autres peuples turcs orientaux”, *Revue des Études islamiques*, 1930, pp. 53-151 (p. 60).

Două concluzii se desprind de pe acum din această rapidă examinare a datelor siberiene şi central-asiatice: 1. coexistenţa şamanismului ereditar cu un şamanism acordat nemijlocit de zei şi de spirite; 2. frecvenţa fenomenelor morbide ce însoţesc manifestarea spontană sau transmiterea ereditară a vocaţiei şamanice. Să vedem acum care este situaţia în alte regiuni decît Siberia, Asia Centrală şi zonele arctice.

Nu este necesar să insistăm prea mult asupra transmiterii ereditare sau a vocaţiei spontane a vrăjitorului ori a unui *medicine-man*.

Pe scurt, situaţia este peste tot aceeaşi: cele două căi de obţinere a puterilor magico-religioase coexistă. Cîteva exemple vor fi de ajuns.

34 Max BARTELS, *Die Medizin der Naturvölker*, Leipzig, 1893, p. 25.

35 S. F. NADEL, „ A Study of Shamanism în the Nuba Mountains”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, LXXVI, 1, Londra, 1946, pp. 25-37 (p. 27).

36 Ivor H. N. EVANS, *Studies în Religion*, *Folklore and Customs în British North Bornéo and the Malay Peninsula*, Cambridge, 1923, pp. 159, 264.

37 E. M. LOEB, *Sumatra*: *Its History and People* (cu *The Archaeoiogy and Art of Sumatra*, de R. von HEINE-GELDERN), Viena, 1935, p. 81 (populaţiile batak septentrionale), p. 125 (menangkabau), p. 155 (nias).

38 H. Ling ROTH, *Natives ofSarawak and British North Bornéo*, *2* vol, Londra, 1896; I, p. 260; precum şi la ngadju dayak, *cf.* H. SCHÄRER, *Die Gottesidee der Ngadju Dayak în Süd-Borneo*, Leyda, 1946, p. 58.

39 J. L. MADDOX, *The Medicínĕ Man*. *A Sociological Study of the Characier and Evolution of Shamanism*, New York, 1923, p. 26.

40 Alfred MÉTRAUX, „Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale", *Acta Americana*, II, 3-4, Mexico, 1944, pp. 197-219; 320-341 (pp. 200 şi urm.),

41 Willard Z. PARK, *Shamanism în Western North America*. *A Study în Cultural Relationship*, Northwestern University Studies în the Social Sciences, 2, Evanston şi Chicago, 1938, p. 22.

Meseria de *medicine-man* este moştenită la zuluşi şi la beciuanii din Africa de Sud34, la populaţiile nyima din Sudanul meridiona135, la triburile negritos şi jakun din peninsula malaieziană36, la batak şi alte populaţii din Sumatra37, la triburile dayak38, la vrăjitorii din Noile Hebride39 şi la mai multe triburi din Guyana şi din bazinul Amazonului (shipibo, cobeno, macushi etc.)40. „în credinţa celor din triburile cobeno, orice şaman devenit şaman prin drept de succesiune are o putere mai mare decît cel devenit şaman din proprie iniţiativă" (A. Métraux, *op. cit.*, p. 201). La triburile din Munţii Stîncoşi ai Americii de Nord, puterile şamanice pot fi şi moştenite, dar transmiterea se face întotdeauna printr-o experienţă extatică (vise).41 După cum observă W. Z. Park (p. 29), moştenirea puterii şamanice pare să fie mai degrabă tendinţa unui copil sau a altui membru al familiei ca, după moartea şamanului, să cîştige puterea recurgînd la aceeaşi sursă. La populaţiile puyallup, observă Marian Smith,

„puterea are tendinţa de a rămîne în familie".42 Se cunosc şi cazuri în care şamanul îşi transmite, încă din timpul vieţii, puterea asupra copilului (Park, p. 30). Moştenirea puterii şamanice pare să fie un lucru obişnuit la triburile din Podişul Preeriilor (thompson, shuswap, okanagon de miazăzi, klallam, Nas Găurit, klamath, tenino), din Carolina de Nord (shasta etc.) şi se întîlneşte şi la triburile hupa, chimariko, wintu, precum şi la populaţiile mono de vest.43 Transmiterea „spiritelor" rămîne mereu baza acestei moşteniri şamanice, spre deosebire de metoda, folosită mai peste tot la triburile nord-americane, de a-şi însuşi aceste „spirite" printr-o experienţă spontană (vis etc.) sau printr-o aventură a căutării voită. La eschimoşi, şamanismul este destul de rar moştenit din tată în fiu. Un membru al populaţiei iglulik a devenit şaman după ce a fost rănit de o morsă, dar el moştenea întrucîtva o calificare de la mama sa, care ajunsese şamană după ce îi intrase în trup un bulgăre de foc44

42 Citat de Marcelle BOUTEILLER, „Du « chaman » au « panseur de secret »„, *Actes du XVIIIe Congrès International des Américanistes*, Paris. 1947, Paris 1948, pp. 237-245 (p. 243). „O tîhără fată pe care am cunoscut-o deţine darul de a vindeca arsurile de la o vecină bătrînă care a murit şi care i-a dezvăluit taina deoarece nu mai avea familie, dar ea însăşi fusese iniţiată de un strămoş direct” (BOUTEILLER, p. 243).

43 W. Z. PARK, *Shamanism*, p. 121. *Cf.* şi M. BOUTTEILLER, „Don chamanistique et adaptation à la vie chez les Indiens de l'Amérique du Nord”, *Journal de la Société des Americanistes*, N. S., vol. 39, 1950, pp. l-14.

44 Knud RASMUSSEN, „Intelectual Culture of the Iglulik Eskimos”, în *Report of the Fifth Thüle Expedition*, VII, 1, Copenhaga, 1930, pp. 120 şi urm. Uneori, la eschimoşii din Insulele Diomede, şamanul îşi transmite nemijlocit puterile unuia din fiii săi; vezi E. M. WEYER Jr., *The Eskimos*: *Their Environment and Folkways*, New Häven şi Londra, 1932, p. 429.

45 Cf Hutton WEBSTER, *Magic*. *A Sociological Study*, Stanford, California, 1948, pp. 185 şi urm.

La un număr destul de mare de triburi primitive, pe care nu mai este nevoie să le cităm aici, meseria de *medicine-man* nu se moşteneşte45 Aceasta înseamnă că peste tot în lume se admite posibilitatea de a dobîndi puteri magico-religioase atît spontan (boală, vis, întîlnire din întîmplare cu o sursă de „putere” etc.), cît şi voit („căutare”).

Trebuie să notăm că dobîndirea ne-ereditară de puteri magico-religioase prezintă un număr aproape nelimitat de forme şi de variante, care interesează mai^degrabă istoria generală a religiilor, decît studiul sistematic al şamanismului, căci ea include atît posibilitatea de a dobîndi, spontan sau voluntar, puterile magico-religioase şi de a deveni apoi şaman, vraci sau vrăjitor, cît şi posibilitatea de a dobîndi atare forţe pentru propria securitate sau în folos personal, aşa cum se vede mai peste tot în lumea arhaică. Această ultimă posibilitate de a dobîndi puteri magico-religioase nu implică o deosebire de regim religios sau social în raport cu restul comunităţii. Acela care, prin anumite tehnici elementare, dar tradiţionale, dobîndeşte o sporire a disponibilităţilor sale magico-religioase - pentru a obţine recolte mereu mai îmbelşugate sau pentru a se apăra de efectele deochiului etc. - nu năzuieşte să-şi schimbe statutul socio-religios pentru ca să devină vraci printr-o întărire a potenţialului său sacru. El doreşte numai atît: să-şi sporească posibilităţile vitale şi religioase. Prin urmare, aventura „căutării” sale - modestă şi limitată - a puterilor magico-religioase se numără printre cele mai elementare şi mai specifice atitudini ale omului în faţa sacrului căci, aşa cum am arătat cu alte ocazii, dorinţa omului primitiv, şi a omului în general, de a intra în legătură cu sacrul, este contracarată de teama de a nu deveni instrumentul mai mult sau mai puţin docil al unei manifestări oarecare a sacrului (zeu, spirit, strămoş etc.).46

În paginile ce urmează, căutarea voită a puterilor magico-religioase sau acordarea de astfel de puteri de către zei şi spirite ne vor reţine atenţia numai în măsura în care va fi vorba de o achiziţionare masivă a sacrului, menită să schimbe radical statutul socio-religios al celui interesat care, prin chiar acest fapt, se va transforma într-un „specialist” al sacrului. Chiar şi în asemenea situaţii vom putea surprinde o anumită rezistenţă faţă de „elecţiunea divină”.

ŞAMANISM ŞI PSIHOPATOLOGIE

46 Cu privire la semnificaţia acestei atitudini ambivalente în faţa sacrului, vezi cartea noastră *Traité d'histoire des religions*.

47 OHLMARKS, *Studien zum Problem des Schamanismus*, pp. 20 şi urm.; G. NIORADZE, *Der Schamanismus*, pp. 50 şi urm.; M. A. CZAPLICKA, *Aboriginal Siberia*,

Să examinăm acum raportul care s-a presupus că există între şamanismul arctic şi siberian, pe de o parte, şi maladiile nervoase, pe de alta, în primul rînd diversele forme ale isteriei arctice. De la Krivoşapkîn (1861,1865), Bogoraz (1910), Vitaşevskii (1911) şi Czaplicka (1914) încoace, s-a tot insistat asupra fenomenologiei psihopatologice a şamanismului siberian.47 Ultimul partizan al explicării şamanismului prin fenomenul isteriei arctice, Â. Ohlmarks, ajunge chiar să facă deosebirea între un şamanism arctic şi un şamanism subarctic, după intensitatea maladiei mentale a reprezentanţilor lor.

Potrivit acestui autor, şamanismul ar fi fost la origine un fenomen exclusiv arctic, datorat influenţei mediului cosmic asupra labilităţii nervoase a locuitorilor regiunilor polare. Frigul excesiv, nopţile lungi, pustietatea şi singurătatea, lipsa vitaminelor etc. ar influenţa constituţia nervoasă a populaţiilor arctice provocînd fie maladii mentale (isteria arctică, *meryak*, *menerik* etc.), fie transe de tip şamanic.

Singura deosebire dintre un şaman şi un epileptic ar fi aceea că ultimul nu-şi poate provoca transa printr-un act de voinţă.48 în zona arctică extazul şamanic este un fenomen spontan şi organic; numai în această zonă se poate vorbi despre un „şamanism major”, altfel spus, despre ceremonia care se termină cu o transă cataleptică reală, în cursul căreia se crede că sufletul părăseşte trupul şi călătoreşte în sferele cereşti sau în regiunile infernale subterane 49 în regiunile subarctice, şamanul, nemaifiind victimă a opresiunii cosmice, nu dobîndeşte spontan o transă reală şi se vede silit să-şi provoace o semitransă cu ajutorul drogurilor sau să simuleze la modul dramatic o „călătorie” a sufletului.50

Oxford, 1914, pp, 179 şi urm. (despre ciucci); V. G. BOGORAZ, „K psihologhii şamanstva u narodov severovostocinoi Azii”, *Etnograficeskoe Obozrenie*, 1910, voi. 22, l-2, p. 5 şi urm.; *cf.* şi W, I. JOCHELSON, *The Koryak*, Memoirs of the American Museum of Natural History, X, Jesup North Pacific Expedition, VI, Leyda şi New York, 1905-1908, pp. 416-417, *id.*, *The Yukaghir*

and the Yukaghirized Tungus, Memoirs of the AMNH, XIII; 2-3, JNP Expedition, IX, 2 vol., Leyda şi New York, 1924-1926, pp. 30-38.

48 Ake OHLMARKS, *Studien zum Problem des Schamanismus*, p. ÎL Vezi M. ELIADE, „Le problème du chamanisme”, *Revue de l'Histoire des Religions*, vol. 131, 1946, pp. 5-52 (pp. 9 şi urm.). *Cf.* HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, pp. 452 şi urm.

Vezi şi D. F. ABERLE, „« Arctic Hysteria » and Latah în Mongolia”, în *Transactions of the New York Academy of Science*, seria a II-a, vol. XIV, 7 mai 1952, pp. 291-297.

Cu privire la extaz ca trăsătură caracteristică a religiei arctice, *cf* R. T. CHRISTIANSEN, „Ecstasy and Arctic Religion”, în *Studia septentrionalia*, IV, 1953, pp. 19-92.

49 Asupra acestor călătorii, a se vedea capitolele următoare.

50 A. OHLMARKS, *op. cit.*, pp. 100 şi urm., 122 şi urm.

Teza identităţii şamanism-boală psihică a fost susţînută şi cu privire la alte forme de şamanism decît şamanismul arctic G. A. Wilken afirma, acum aproape şaptezeci de ani, că la origine şamanismul indonezian fusese o boală reală şi că abia mai tîrziu a început să se simuleze teatral transa autentică.51 Au fost remarcate şi asemănările izbitoare care par să existe între dezechilibrul mental şi diversele forme de şamanism sud-asiatic şi ocean ian. După Loeb, şamanul populaţiei niue este fie epileptic, fie atins de nervozitate extremă şi provine din unele familii în care instabilitatea nervoasă este ereditară.52 întemeindu-se pe descrierile lui M. A. Czaplicka, J. Layard a crezut că poate să descopere o strictă asemănare între şamanul siberian şi *bwili* al triburilor malekula.53 Şamanul *sikerei* al triburilor mentawei54, şamanul *bomor* al triburilor kelantan55 sînt şi ei bolnavi mentali. În Samoa, bolnavii de epilepsie devin vrăjitori. Triburile batak din Sumatra şi alte populaţii indoneziene aleg de obicei persoane bolnăvicioase sau fragile care să devină vrăjitori. La triburile subanum din Mindanao, vraciul-vrăji tor perfect este îndeobşte neurastenic sau cel puţin excentric. Acelaşi lucru şi în alte cazuri: la sema maga, *medicine-man* seamănă uneori cu un bolnav de epilepsie; în arhipelagul Andaman, epilepticii sînt socotiţi mari vrăjitori; la tribul lotuko din Uganda, infirmii şi bolnavii mentali sînt îndeobşte candidaţi la vrăjitorie (ei trebuie însă să se supună unei îndelungate iniţieri înainte de a se califica în vrăjitorie).56

51 G. A. WILKEN, *Met Shamanisme bij de Voiken van den Indischen Archipel*, Haga, 1887, extras din *Bijdragen tot de Taal* -, *Land* - *en Volkenkunde van Nederlandsch indie*, *V*, *2*, Haga, 1887, pp. 427-497, *passim*.

52 E. M. LOEB, „The Shaman of Niue”, *American Anthropologist*, XXVI, 3, 1924, pp. 393-402 (p. 395).

53 J. W. LAYARD, „Shamanism. An Analysis Based on Comparison with the Flying Tricksters of Malekula*', *Journal of the Royal Anthropologkai institute*,

LX, 1930, pp, 525-550 (p. 544). Aceeaşi observaţie la LOEB, „Shaman and Seer4\ *American Anthropologist*, XXXI, 1, 1929, pp. 60-84 (p. 61).

54 LOEB, *Shaman and Seer*, p. 67.

55 Jeanne CUISINIER, *Danses magiques de Kelantan*, Paris, 1936, Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, pp. 5 şi urm.

56 Şi lista ar putea fi uşor continuată: *cf*. H. WEBSTER, *Magie*, pp, 157 şi urm.

Cf. şi detaliatele analize ale lui T. K. OESTERREICH, *Les Possédés*, trad. fr. Paris, 1927, pp. 167 şi urm., 293 şi urm.

57 Reverendul P. HOUSSE, *Une épopée indienne*, *les Araucans du Chili*, Paris, 1939, p. 98.

După reverendul P. Housse, candidaţii la şamanism ai araucanilor din Chile „sînt întotdeauna bolnavi sau cu inima slabă, cu stomacul şubred, predispuşi la ameţeli. Ei pretind că nu pot rezista chemărilor divine şi că rezistenţa sau necredinţa le-ar fi pedepsite printr-o moarte timpurie”.57 Cîteodată, cum se întîmplă la triburile jivar058, viitorul şaman este un solitar şi taciturn, sau predispus la meditaţie şi asceză precum la triburile selk'nam şi y amâna din Ţara de Foc.59 Paul Radin evidenţiază structura epileptoidă sau isteroidă a vraci lor-vrăjitori (*medicine-meri*) pe care îi citează ca să-şi argumenteze teza privind originea psihopatologică a castei preoţilor şi vrăjitorilor. Şi adaugă, exact în sensul lui Wilken, Layard şi Ohlmarks: „Ceea ce la început se datora unor legi psihice a devenit apoi o formulă precisă şi mecanică în folosul celor care doreau să devină preoţi sau să intre în legătură cu supranaturalul.”60 Ohlmarks (*op. cit*., p. 15) afirmă că nicăieri în lume bolile mentale nu sînt atît de intense şi generalizate ca în Arctica şi îl citează, în acest sens, pe etnologul rus D. Zelenin: „în nord, aceste psihoze erau mult mai răspîndite decît în alte părţi.” Dar observaţii asemănătoare s-au făcut şi pe seama multor alte popoare primitive şi nu vedem în ce măsură ne-ar putea ele ajuta să înţelegem fenomenul religios.61

58 R. KARSTEN, citat de A. MÉTRAUX, „Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale”, p. 201.

59 M. GUSINDE, *Die Feuerland Indianer*. *I*: *Die Selk'nam* (Mödling, lingă Viena, 1931), pp. 799 şi urm.; II: *Die Yamana* (*id*., 1937), pp. 1394 şi urm.

60 Paul RADIN, *La religion primitive*, trad. fr. A. Métraux, Paris, 1941, p. 110.

61 Chiar OHLMARKS recunoaşte (*op. cit*., pp. 24, 35) că şamanismul nu trebuie considerat doar ca o maladie mentală, fenomenul fiind mult mai complex. A. MÉTRAUX a sesizat mai bine esenţa problemei scriind, cu privire la şamanii sud-americani, că indivizi nevrotici sau avînd temperament religios „se simt atraşi către un gen de viaţă care le procură o legătură strînsă cu lumea supranaturală şi care le permite să se dispenseze liber de energia lor nervoasă. În cadrul şamanismului, cei neliniştiţi, instabili sau, pur şi simplu, meditativi,

găsesc o atmosferă propice" („Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale", p. 200). Pentru NADEL, problema stabilizării nevrozelor prin şamanism rămîne deschisă (*A Study of Shamanism în the Nuha Mountains*, p. 36); a se vedea însă mai departe concluziile lui privind integritatea mentală a şamanilor tribului nyima (p. 42).

Considerat prin prisma lui *homo religiosus* - singura perspectivă care ne preocupă în lucrarea de faţă - bolnavul mental se dezvăluie ca un mistic ratat sau, mai precis, ca un mistic caricatural. Experienţa lui este golită de conţinut religios, chiar dacă pare că se aseamănă cu o experienţă religioasă, la fel cum un act de autoerotism are acelaşi rezultat fiziologic ca şi actul sexual propriu-zis (şi anume emisia seminală), deşi nu este decît o maimuţăreală a acestuia datorită faptului că partenerul nu are o prezenţă concretă. Este posibil, de altfel, ca asimilarea unui subiect nevrotic cu un individ „posedat" de spirite, asimilare considerată ca fiînd destul de frecventă în lumea arhaică, să nu fie, în multe cazuri, decît rezultatul unor observaţii imperfecte din partea primilor etnologi. La triburile sudaneze, studiate recent de Nadei, epilepsia este destul de răspîndită; dar nici epilepsia, nici vreo altă maladie mentală nu sînt văzute de băştinaşi ca o veritabilă posesie.62 Oricum ar sta lucrurile, sîntem siliţi să tragem concluzia că pretinsa origine arctică a şamanismului nu rezultă necesarmente din labilitatea nervoasă a populaţiilor care trăiesc prea aproape de pol sau din epidemiile specifice nordului începînd de la o anumită latitudine. Aşa cum am văzut mai sus, fenomene psihopatologice similare se întîlnesc aproape peste tot în lume.

Faptul că asemenea maladii apar aproape întotdeauna în legătură cu vocaţia vraci lor-vrăjitori (*medicine-men*) nu este deloc surprinzător. Ca şi bolnavul, omul religios este proiectat la un nivel vital capabil să-i reveleze datele esenţiale ale existenţei omeneşti, adică singurătatea, precaritatea, ostilitatea lumii înconjurătoare. Dar vrăjitorul primitiv, vraciul sau şamanul, nu este doar un bolnav: el este, înaînte de toate, un bolnav care a reuşit să se vindece singur. De multe ori, cînd vocaţia şamanului sau a unui *medicine-man* se dezvăluie printr-o maladie sau printr-un atac de epilepsie, iniţierea candidatului echivalează cu o vindecare.63 Celebrul şaman iakut Tusput (numele înseamnă „căzut din ceruri") a fost bolnav timp de 20 de ani; apoi a început să cînte şi de atunci s-a simţit mai bine. Cînd l-a întîlnit Sieroszewski avea 60 de ani şi dădea dovadă de o energie neobosită:

„Dacă trebuie, poate să bată toba, să danseze şi să sară o noapte întreagă." Era, de altfel, om care călătorise mult; lucrase şi în minele de aur din Siberia. Avea însă o acută nevoie de a şamaniza: dacă nu putea să facă lucrul acesta mai multă vreme nu se simţea bine,64

62 NADEL, *A Study of Shamanism*, p. 36; vezi, de asemenea, mai departe, p. 42.

63 Jeanne CUISINIER, *Danses magiques de Kelantan*, p. 5; J. W. LAY ARD, „Malekula: Flying Tricksters, Ghosts, Gods and Epileptics**, în *Journal of the Royal Anthropotogical Institute*, LX, Londra, 1930, pp. 501-524; NADEL, *op. cit.*, p. 36; H AR VA, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 457.

64 W. SIEROSZEWSKI, „Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes", p. 310.

Un şaman gold îi spunea lui Sternberg: „Bătrînii povestesc că, în urmă cu mai multe generaţii, în familia mea erau trei mari şamani.

În rîndul strămoşilor mei recenţi nu au fost însă şamani. Părinţii mei se bucurau de o sănătate perfectă. Eu am patruzeci de ani, sînt căsătorit, dar nu am copii, Pînă la douăzeci de ani am fost sănătos, apoi am căzut bolnav, mi-era rău de tot, aveam dureri de cap teribile. Mai mulţi şamani au încercat să mă vindece, însă fără să izbutească. Atunci am început să şamanizez eu însumi şi starea sănătăţii mele s-a îmbunătăţit.

Am devenit şaman acum zece ani; la început m-am exersat numai asupra mea însumi; abia după trei ani am început să-i îngrijesc şi pe alţii. Profesia de şaman este extrem, extrem de istovitoare."65

Sandschejew a cunoscut un şaman care, în tinereţe, fusese „antişamanist". Dar s-a îmbolnăvit şi, după ce a încercat în zadar să se vindece (tot căutînd un vraci bun a ajuns pînă la Irkuţk), a încercat să şamanizeze. S-a vindecat pe dată şi a rămas şaman pentru tot restul vieţii.66 Stemberg notează şi el că alegerea şamanului se caracterizează printr-o îmbolnăvire destul de gravă care coincide, de obicei, cu maturizarea sexuală. Dar viitorul şaman sfîrşeşte prin a se vindeca ajutat de spiritele care vor deveni apoi spiritele sale protectoare şi ajutătoare. Uneori strămoşii sînt aceia care doresc să-i transmită spiritele ajutătoare devenite disponibile. Este vorba, de fapt, de un fel de transmitere ereditară: în acest caz, boala nu este decît un semn de „elecţiune"; ea este trecătoare.67

De altfel, întotdeauna este vorba despre o vindecare, o înstăpînire, un echilibru, realizate prin însuşi exerciţiul şamanic. Nu faptului că este supus atacurilor de epilepsie îşi datorează şamanul eschimos sau indonezian puterile şi prestigiul, ci faptului că ajunge să-şi stăpînească epilepsia. Exterior, eşti îndreptăţit să remarci numeroase asemănări între fenomenologia stării de *meryak* sau *menerik* şi transa şamanului siberian, dar faptul esenţial rămîne capacitatea acestuia din urmă de a-şi putea provoca voit „transa epileptoidă". În plus, şamanii, aparent atît de asemănători epilepticilor şi istericilor, dau dovadă de o constituţie nervoasă mai mult decît normală: ei reuşesc să se concentreze cu o intensitate neatinsă de restul oamenilor; rezistă la eforturi istovitoare; îşi pot controla mişcările extatice etc.

65 L. STERNBERG, „Divine Election în Primitive Religion", pp. 476 şi urm. O urmare a biografiei acestui important şaman gold, mai jos la pp. 81 şi urm.

66 Garma SANDSCHEJEW, „Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten”, p. 977.

67 L. STERNBERG, „Divine Election în Primitive Religion”, p. 674.

68 KARJALAINEN, *Die Religion der Jugra-Völkel* III, pp. 247-248,

După informaţiile lui Beliavski şi ale altora, editate de Karjalainen, şamanul vogul prezintă o inteligenţă deosebită, un trup zvelt, o energie aparent fără limite. Prin înseşi preliminariile necesare viitoarei sale activităţi şamanice, neofitul năzuieşte să-şi desăvîrşească însuşirile intelectuale.68 Mytchyll, un şaman iakut pe care îl cunoştea

Sieroszewski, deşi era bătrîn, îi întrecea pe cei tineri în timpul şamanizării, prin săriturile, prin energia mişcărilor sale: „El se anima, strălucea de vervă şi spirit. Îşi străpungea trupul cu cuţitul, înghiţea beţe, mesteca tăciuni aprinşi.” (Sieroszewski, *Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes*, p. 317). Potrivit iakuţilor, şamanul desăvîrşit „trebuie să fie serios, să aibă tact, să ştie să-şi convingă anturajul: el trebuie, mai presus de orice, să nu se arate mîndru, îngîmfat, mînios. Trebuie să se facă simţită în el o forţă interioară care nu şochează, dar care, dimpotrivă, are conştiinţa puterii pe care o posedă” {*ibid*., p. 318). Cu greu vom putea, într-un astfel de portret, recunoaşte epileptoidul din alte descrieri...

69 E. J. LINDGREN, „The Reindeer Tungus of Manchuria”, *Journal of the Royal Central Asian Society*, vol. 22, 1935, pp. 218 şi urm., citat de N. K. CHADWICK, *Poetry and Prophecy*, Cambridge, 1942, p. 17.

70 CASTAGNE, „Magie et exorcisme”, p. 99.

71 Cf H. M. şi N. K. CHADWICK, *The Growth of Literatuře*, Cambridge, 3 vol., 1932-1940, III, p. 214; N. K. CHADWICK, *Poetry and Prophecy*, pp. 17 şi urm. Şamanul lapon trebuie să fie deplin sănătos; ITKONEN, *Heidnische Religion*, p. 116.

72 KAI DONNER, *La Sibérie*. *La vie en Sibérie*, *les temps anciens*, Paris, 1946, p. 223.

73 G. SANDSCHEJEW, *op. cit.*, p. 983.

Deşi şamanii execută dansul extatic într-o iurtă ticsită de spectatori, într-un spaţiu extrem de strimt, înveşmîntaţi într-un costum încărcat de inele şi bucăţi de fier de peste 15 kg, ei reuşesc performanţa de a nu atinge pe nimeni.69 Şi, deşi, în cursul transei, *baqça* kazak-kirghiz se aruncă orbeşte în toate părţile, el apucă fără greş obiectele de care are nevoie.70 Această uimitoare capacitate de control, chiar şi asupra mişcărilor extatice, trădează o constituţie nervoasă excepţională. În general, şamanul siberian şi nord-asiatic nu dă semne de dezintegrare mentală.71 Memoria şi capacitatea sa de autocontrol sînt net peste medie. După Kai Donner72, „se poate susţine că la samoiezi, la ostiaci şi la alte triburi, şamanul este îndeobşte un ins sănătos şi că, adesea, sub raport intelectual, depăşeşte media”.

La buriaţi, şamanii sînt principalii păstrători ai bogatei literaturi eroice orale.73 Vocabularul poetic al unui şaman iakut cuprinde 12 000 de cuvinte, în vreme ce limbajul său obişnuit, care este şi acela al restului comunităţii, comportă numai 4 000 de cuvinte (H. M. şi N. K.

Chadwick, *The Growth of Literatuře*, III, p, 199). La kazak-kirghizi, *baqça*, „cîntăreţ, poet, muzician, ghicitor, preot şi vindecător pare să fie păzitorul tradiţiilor religioase, populare, păstrător al legendelor vechi de cîteva secole” (Castagne, „Magie et exorcisme”, p. 60).

Observaţii asemănătoare s-au putut face şi despre şamanii altor regiuni. După Koch-Grünberg, „şamanii populaţiilor taulipang sînt, îndeobşte, inşi inteligenţi, cîteodată şireţi, dar posedînd o mare tărie de caracter, căci, atît în formarea lor, cît şi în exercitarea profesiunii şamanice, ei trebuie să dea dovadă de energie şi de stăpînire de sine”,74 A. Métraux observă cu privire la şamanii amazonieni: „Nici o anomalie sau particularitate fizică ori fiziologică nu pare să fi fost aleasă ca simptom al unei predispoziţii speciale în exercitarea şamanismului.”75

La populaţiile wintu, transmiterea şi desăvîrşirea gîndirii speculative se află în mîinile şamanilor.76 Efortul mental al şamanuluiprofet al populaţiei dayak este imens şi demonstrează o inteligenţă mult peste media colectivităţii77. Acceaşi observaţie se poate face despre şamanii africani în general (N. K. Chadwick, *Poetry and Prophecy*, p. 30). Cît priveşte triburile sudaneze cercetate de Nadei, „nu există, la acestea, şaman care, în viaţa de zi cu zi, să fie un ins « anormal », neurastenic sau paranoic; dacă ar fi aşa, el ar fi socotit nebun, n-ar fi respectat ca un preot. La urma urmei, şamanismul nu poate fi pus în legătură cu o anormalitate emergentă sau virtuală; nu cunosc nici un caz în care la un şaman isteria profesională să fi degenerat într-o dezordîne mentală serioasă”,78 în Australia, lucrurile sînt şi mai clare:

toţi vracii trebuie să fie perfect sănătoşi şi normali şi, în majoritatea timpului, ei nu manifestă nici o dereglare (A. P. Elkin, *Aboriginal Men ofHigh Degree*, Sydney, 1946 (?), pp. 22-25).

74 Citat de A. MÉTRAUX, „Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale”, p. 201.

75 A. MÉTRAUX, *op. cit.*, p. 202.

76 CORA DU BOIS, *Wintu Ethnography*, University of California, Publications în American Archaeology and Ethnology, XXXVI, 1, Berkeley, 1935, p. 118.

77 N. K. CHADWICK, *Poetry and Prophecy*, pp. 28 şi urm.; H. M. şi N. K. CHADWICK, *The Growth of Literatuře*, III, pp. 476 şi urm.

78 NADEL, *A Study of Shamanism*, p. 36. Aşadar, nu se poate spune că „şamanismul absoarbe anormalitatea mentală difuză în colectivitate, nici că el se întemeiază pe o predispoziţie psihopatică marcată şi răspîndită. Fără îndoială, şamanismul nu se poate explica doar ca un mecanism cultural menit

să compenseze anormalitatea sau să exploateze o predispoziţie psihopatologică ereditară” (*ibid.*, p. 36).

Trebuie să se ţină seama şi de faptul că iniţierea propriu-zisă nu comportă numai o experienţă extatică, ci, aşa cum vom vedea îndată, şi o instruire teoretică şi practică prea complexă ca să poată fi accesibilă unui bolnav. Chiar dacă mai sînt sau nu expuşi unor atacuri de epilepsie, şamanii, vrăjitorii, toţi vracii, în general, nu trebuie să fie consideraţi nişte simpli bolnavi: experienţa lor psihopatologică are un conţinut teoretic. Căci, dacă s-au vindecat şi pot să-i vindece şi pe ceilalţi, aceasta se întîmplă deoarece, printre altele, ei cunosc mecanismul - sau, mat exact, *teoria* - bolii.

Toate aceste exemple evidenţiază, într-un fel ori altul, singularizarea unui *medicine-man* în sinul societăţii. Fie că este ales de zei sau de spirite ca să Ie fie purtător de cuvînt, fie că a avut o predispoziţie pentru cariera de şaman, datorită unor tare fizice, fie că este purtătorul unei eredităţi care echivalează cu o vocaţie magico-religioasă, un *medicine-man* se desparte de lumea profanilor tocmai pentru că se află într-o relaţie mai directă cu sacrul şi îi mînuieşte mai bine manifestările. Infirmitate, boală mentală, vocaţie spontană sau ereditate sînt tot atîtea semne exterioare ale unei „alegeri”, ale unei „elecţiuni” sacre. Uneori, aceste semne sînt fizice (infirmitate din naştere sau căpătată); alteori, e vorba de un accident, dintre cele mai obişnuite, de exemplu, o căzătură dintr-un copac, o muşcătură de şarpe etc.: de obicei, aşa cum vom vedea mai amănunţit în capitolul următor, elecţiunea este vestită de un accident insolit: faptul de a fi fost fulgerat, de a fi avut o vedenie, un vis etc.

Este important să evidenţiem această noţiune de singularizare printr-o experienţă insolită, căci, la drept vorbind, singularizarea ca atare relevă însăşi dialectica sacrului. Într-adevăr, hierofaniile cele mai simple nu sînt altceva decît o separare radicală, cu valoare ontologică, între un obiect anumit şi zona cosmică înconjurătoare:

cutare piatră, cutare arbore, cutare loc, prin însuşi faptul că *se dezvăluie ca sacre*, că sînt cumva „alese”, ca recipiente ale unei manifestări a sacrului, se separă ontologic de alte pietre, alţi copaci şi alte locuri şi se situează într-un plan diferit, supranatural. Am analizat altundeva (v. *Tratat de istorie a religiilor*, *passim*) structurile şi dialectica hierofaniilor şi cratofaniilor, într-un cuvînt, ale manifestărilor sacrului magico-religios. Ceea ce este important de observat este simetria care există între singularizarea obiectelor, a fiinţelor şi semnelor sacre şi singularizarea prin elecţiune, prin „alegerea” acelora care experimentează sacrul cu o intensitate mai mare decît restul comunităţii, care întrupează, într-o anumită măsură, sacrul acesta întrucît îl trăiesc din plin sau mai degrabă „sînt trăiţi” de „forma” religioasă care i-a ales (zeu, spirit, strămoş etc.). Aceste cîteva precizări preliminare îşi vor afla însemnătatea cînd vom fi studiat metodele pregătirii şi tehnicile de iniţiere a viitorilor şamani.

CAPITOLUL II

Boli şi vise iniţiatice

BOALĂ-INIŢIERE

Am văzut că maladiile, visele şi extazele, mai mult sau mai puţin patogene, sînt tot atîtea căi de acces la condiţia şamanică. Uneori aceste experienţe ieşite din comun nu semnifică altceva decît o „alegere” venită de sus şi nu fac altceva decît să pregătească novicele pentru noi revelaţii* De obicei însă bolile, visele şi extazele constituie, prin ele însele, o iniţiere; altfel spus, ele fac ca omul „profan”, cel de dinainte de elecţie, să se transforme într-un specialist al sacrului.1 Bineînţeles, această experienţă de ordin extatic este întotdeauna şi peste tot urmată de o instruire teoretică şi practică din partea vechilor maeştri, dar nu este, prin aceasta, mai puţin hotărîtoare, căci ea modifică radical statutul religios al celui „ales”.

Vom vedea îndată că toate experienţele extatice care decid vocaţia viitorului şaman comportă schema tradiţională: suferinţă, moarte şi înviere. Din această perspectivă, orice „boală-vocaţie” are rolul unei iniţieri, căci suferinţele pe care aceasta le produce corespund torturilor iniţiatice, însingurarea psihică a unui „bolnav ales” este contraponderea izolării şi însingurării rituale din ceremoniile iniţiatice, iminenţa morţii resimţită de bolnav (agonie, inconştienţă etc.) aminteşte de moartea simbolică din majoritatea ceremoniilor de iniţiere. Exemplele ce urmează vor arăta cît de departe merge paralela boală-iniţiere. Unele suferinţe fizice îşi vor găsi o transpunere exactă sub forma unei morţi (simbolice) iniţiatice, cum este, de pildă, sfîrtecarea trupului candidatului (= bolnavului), experienţă de tip extatic care se poate realiza fie prin suferinţele provocate de „boala-vocaţie”, fie prin intermediul anumitor ceremonii rituale, fie, în sfîrşit, în timpul viselor.

Cf. M. ELI ADE, *Mythes*, *rêves et mystères*, Paris, 1957, pp. 106 şi urm.

În ceea ce priveşte conţinutul acestor experienţe extatice iniţiale, deşi acesta este destul de complex, el comportă aproape întotdeauna una sau mai multe din temele următoare: sfîrtecarea trupului urmată de o regenerare a viscerelor şi organelor interne; ascensiunea la Cer şi convorbirea cu zeii şi spiritele; coborîrea în Iad şi dialogarea cu spiritele şi sufletele şamanilor decedaţi; diverse revelaţii de ordin religios şi şamanic (taine ale meseriei). Toate aceste teme, se vede lesne, sînt iniţiatice. În unele descrieri documentare, ele sînt atestate toate o dată; alteori, nu sînt menţionate decît una sau două (sfîrtecarea trupului, urcarea la Cer). În plus, e posibil ca absenţa anumitor teme iniţiatice să se datoreze, cel puţin în parte, insuficienţei documentelor noastre, primii etnologi mulţumindu-se, în general, cu informaţii sumare.

Oricum ar fi, prezenţa ori absenţa acestor teme indică şi o anumită orientare religioasă a tehnicilor şamanice aferente. Există, fără îndoială, o deosebire între iniţierea şamanică de tip „celest” şi aceea care poate fi numită, cu oarecare rezerve, de tip „infernal”. Rolul pe care o Fiinţă Supremă cerească

îl are în dăruirea transei extatice sau, dimpotrivă, importanţa dată spiritelor şamanilor morţi sau „demonilor” ne semnalează orientări divergente. Probabil că aceste deosebiri se datoresc unor concepţii religioase diverse sau chiar opuse.

În orice caz, ele implică o lungă evoluţie şi, cu siguranţă, o istorie, pe care stadiul de faţă al cercetărilor nu o poate decît schiţa în mod ipotetic şi provizoriu. Pentru moment nu ne incumbă datoria de a ne ocupa de istoria acestor tipuri de iniţiere şi, ca să nu complicăm expunerea noastră, vom prezenta separat fiecare din marile teme mitico-rituale: sfîrtecarea trupului candidatului, urcarea la Cer, coborîrea în Iad. Dar nu trebuie niciodată pierdut din vedere că această separare nu corespunde decît arareori realităţii şi că, aşa cum vom vedea de îndată la şamanii siberieni, cele trei teme iniţiatice coexistă uneori în experienţa aceluiaşi individ sau, în orice caz, ele se întîlnesc adeseori în cadrul aceleiaşi religii. În sfîrşit, va trebui să ţinem seama de faptul că aceste experienţe extatice, deşi constituie iniţierea propriu-zisă, sînt întotdeauna integrate într-un sistem de instruire tradiţională.

Vom începe descrierea iniţierii şamanice prin prezentarea tipului extatic, din dublul motiv că acesta ne pare cel mai vechi şi totodată cel mai complet, în sensul că include toate temele mitico-rituale enumerate mai sus. După aceea, vom da exemple ale aceluiaşi tip de iniţiere din alte regiuni decît Siberia şi Asia de Nord-Est.

EXTAZE ŞI VIZIUNI INIŢIATICE LA ŞAMANII IAKUŢI

În capitolul precedent, am citat mai multe exemple de vocaţie şamanică sub formă de boală. Uneori, nu este vorba de o boală propriu-zisă, ci mai degrabă de o schimbare treptată de comportament.

Candidatul devine meditativ, caută singurătatea, doarme mult, pare absent, are vise profetice, uneori chiar crize nervoase.2 Toate aceste simptome sînt doar preludiul unei noi existenţe care îl aşteaptă, fără voia sa, pe candidat. Comportamentul său ne aduce aminte de primele semne ale vocaţiei mistice, aceleaşi în toate religiile şi prea cunoscute ca să ne mai oprim asupra lor.

Există însă şi „boli”, crize, vise şi halucinaţii care hotărăsc fără întîrziere cariera unui şaman. Puţin contează dacă aceste extaze patogene au fost trăite cu adevărat, imaginate sau îmbogăţite ulterior cu reminiscenţe folclorice care au fost în cele din urmă integrate în cadrele mitologiei şamanice tradiţionale. Esenţială ni se pare adeziunea candidatului la aceste experienţe, faptul că ele decid vocaţia şi forţa magico-religioasă a unui şaman şi acela că au fost invocate drept singura validare posibilă a unei radicale schimbări de regim religios.

2 A se vedea cîteva exemple la ciucci şi buriaţi în M. A. CZAPLICKA, *Aboriginal Siberia*, pp. 179, 185 etc., precum şi capitolul nostru precedent.

3 Aceste numere mistice joaca un rol însemnat în religiile şi mitologiile central-asiatice (vezi mai jos, p. 256). Este vorba, într-adevăr, de un cadru

teoretic tradiţional la care se raportează, pentru a fi validată, experienţa extatică.

De exemplu, un şaman iakut, Sofron Zateiev, afirmă că, îndeobşte, viitorul şaman moare şi zace trei zile în iurtă, fără să bea şi fără să mănînce. Odinioară el trebuia să se supună de trei ori unei ceremonii în cursul căreia era tăiat în bucăţi. Un alt şaman, Piotr Ivanov, ne informează mai pe larg cu privire la această ceremonie: membrele candidatului sînt detaşate şi smulse cu un cîrlig de fier; oasele sînt curăţite, camea răzuită, lichidele corpului aruncate şi ochii smulşi din orbite, După aceea, oasele sînt adunate din nou şi îmbinate cu fier.

După alt şaman, Timofei Romano v, ceremonia tăierii în bucăţi durează trei pînă la şapte zile3; în tot acest timp, candidatul aproape nu respiră, zace ca mort într-un loc singuratic, necercetat de lume.

Iakutul Gavriil Alekseiev afirmă că fiecare şaman are o MamăPasăre-de-Pradă, care se aseamănă cu o pasăre uriaşă, cu cioc de fier, cu gheare încîrligate şi coadă lungă. Această pasăre mitică se arată numai de două ori: la naşterea spirituală a şamanului şi la moartea sa. Ea îi ia sufletul, îl duce în Iad şi îl lasă să se coacă pe creanga unui brad. Cînd sufletul s-a copt, pasărea se reîntoarce pe pămînt, taie trupul viitorului şaman în bucăţi pe care le împarte spiritelor bolilor şi morţii. Fiecare mănîncă bucata de corp care îi revine şi acest fapt îi conferă viitorului şaman facultatea de a putea vindeca boala respectivă. După ce i-au devorat tot trupul, spiritele rele se îndepărtează. Pasărea-Mamă pune bucăţile la loc şi viitorul şaman se trezeşte ca după un somn adînc.

După o altă sursă iakută, spiritele malefice duc sufletul viitorului şaman în Iad şi îl închid într-o casă vreme de trei ani (numai un an pentru şamanii de rang inferior). În această casă are loc iniţierea şamanului; spiritele îi taie capul pe care îl pun deoparte (căci candidatul trebuie să vadă cu ochii săi propria-i sfîşiere) şi îi sfîrtecă trupul în bucăţi pe care le distribuie duhurilor feluritelor boli. Numai în acest fel viitorul şaman capătă puterea de a vindeca. Oasele lui sînt reacoperite apoi cu o came nouă şi, în unele cazuri, el primeşte chiar un sînge nou.4

4 G. M. KSENOFONTOV. *Leghendî i rasskazî u iakutov*, *buriaî i tunguzov*, ed. a 2-a, Moscova, 1930, pp. 44 şi urm. (vezi şi traducerea germană în A. FRIEDRICH şi G. BUDDRUSS, *Schamanengeschichten aus Sibirien*, München şi Planegg, 1955, pp. 136 şi urm.; T. LEHTISALO, „Der Tod und die Wiedergeburt des künftigen Schamanen”, *Journal de la Sociétéfinno-ougrienne*, XLVIII, Helsinki, 1937, fasc. 3, pp. l-13 (pp. 13 şi urm.).

5 După o altă legendă iakută (*Leghendî i rasskazî*, p. 63; *Schamanengeschichten*, p, 159), sufletele şamanilor se nasc într-un brad de pe muntele Dzokuo. În sfîrşit, o altă credinţă vorbeşte despre Copacul Yjîk-Mar, al cărui creştet atinge al Nouălea Cer. Copacul acesta nu are ramuri; sufletele şamanilor sălăşluiesc în nodurile sale (*ibid.*). Evident, avem de a face cu

Arborele Lumii care se înalţă în centrul Universului şi leagă cele trei zone cosmice: Infernul, Pămîntul şi Cerul. Acest simbol joacă un rol însemnat în toate mitologiile nordşi central-asiatice. Vezi mai jos, p. 252.

Potrivit unei alte legende iakute, culeasă de Ksenofontov (Leghendî *i rasskazî*, pp. 60 şi urm., sau *Schamanengeschichten*, pp. 156 şi urm.), şamanii se nasc în Nord. Acolo creşte un brad uriaş cu mii de cuiburi între crengile sale. Marii şamani stau atîmaţi de ramurile cele mai înalte, cei mijlocii pe ramurile din mijloc, cei mici pe la poale.5 După unii, Mama-Pasăre-de-Pradă, care are cap de vultur şi pene de fier, se aşază pe Arbore, face ouă şi le cloceşte; pentru şamanii mari sînt necesari trei ani de incubaţie, pentru şamanii mijlocii este nevoie de doi ani, iar micilor şamani le trebuie numai un an. Cînd sufletul iese din ou, Mama-Pasăre îl încredinţează unei diavoliţe-şaman ca să-i dea învăţătură; această făptură-diavol nu are decît un ochi, o singură mînă şi un singur os.6 Diavoliţa-şaman leagănă sufletul viitorului şaman într-un leagăn de fier şi îl hrăneşte cu sînge închegat. Apar apoi trei „draci” negri care îi taie trupul în bucăţi, îi înfig o suliţă în cap şi aruncă diversele părţi ale trupului ca ofrandă în toate direcţiile. Alţi trei „draci” îi taie mandibula: cîte o părticică pentru fiecare boală pe care şamanul va fi chemat să o vindece. Dacă nu iese la socoteală un singur os, un membru al familiei şamanului trebuie să moară ca să-l înlocuiască. Se întîmplă uneori să moară cîte nouă rude ale şamanului la rînd.7

După o altă informaţie etnografică, „dracii” păzesc sufletul candidatului pînă cînd acesta asimilează toată ştiinţa acestora. În tot acest timp, şamanul zace bolnav. Sufletul său este transformat fie în pasăre, fie într-un animal, fie în om. „Puterea” candidatului este păstrată într-un cuib ascuns în frunzişul unui arbore, iar cînd se bat între ei, luînd formă de animale, şamanii se străduiesc să dărîme cuibul adversarului lor (Lehtisalo, *op. cit.*, pp. 29-30).

În toate aceste exemple întîlnim tema centrală a unei ceremonii de iniţiere: tăierea în bucăţi a neofitului şi înnoirea mădularelor sale; moartea rituală urmată de o reînviere şi cîştigarea unei plenitudini mistice. Să reţinem şi motivul Păsării Uriaşe care cloceşte şamanii în crengile Copacului Lumii; acesta are o mare însemnătate în mitologiile nord-asiatice, în special în mitologia şamanică.

VISE INIŢIATICE LA ŞAMANII SAMOIEZI

6 Este vorba de o făptură demonică care apare destul de des în mitologiile din Asia Centrală şi din Siberia: *cf.* Anahai, demonul cu un singur ochi al buriaţilor (U. HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 378), Ars ari al ciuvaşilor (un singur ochi, o singură mînă, un singur picior etc.; *cf.* HAR VA, *id.*, p. 39), zeiţa tibetană Ral Gcingma (un picior, o ţîţă descărnată, un dinte, un ochi etc.), zeii Li byin ha ra etc.

(R. de NEBESKY-WOJKOWITZ, *Oracles and Démons of Tibet*, Haga, 1956, p. 122).

7 *Cf* KSENOFONTOV, *Leghendt*, pp. 60-61; *Schamanengeschichten*, pp. 156-157.

Potrivit informatorilor iurak-samoiezi citaţi de Lehtisalo, iniţierea propriu-zisă începe cu învăţatul cîntatului la tobă: este operaţiunea prin care candidatul ajunge să vadă spiritele. Şamanul Ganykka a povestit cum, în timp ce bătea toba, într-o zi, spiritele au coborît şi l-au tăiat în bucăţi, retezîndu-i şi mîinile. El a zăcut la pămînt, fără cunoştinţă, şapte zile şi şapte nopţi. În tot acest timp, aflîndu-se în Cer, sufletul său se plimba însoţit de Spiritul Tunetului şi îl vizita pe zeul Mikkulai.8

A. A. Popov povesteşte cele ce urmează despre un şaman al avamsamoiezilor9. Fiind bolnav de vărsat, acesta a rămas trei zile fără cunoştinţă, aproape mort, astfel încît era cît pe ce să fie îngropat a treia zi. Iniţierea sa a avut loc în acest timp. Îşi aminteşte că ar fi fost purtat pînă în mijlocul unei mări. Acolo a auzit glasul Bolii sale (al vărsatului, mai exact) spunîndu-i: „Ai să primeşti de la Stăpînul Apelor puterea de a şamaniza. Numele tău de şaman va fi *huottarie* (*i.e.*, Scufundătorul).” Apoi, Boala a tulburat apele Mării. El a ieşit şi a început să urce un Munte. Pe munte a întîlnit o femeie goală la sînul căreia a început să sugă. Femeia, care era, se pare, Stăpîna Apelor, i-a spus: „Tu eşti copilul meu; de aceea te las să sugi la sînul meu. Vei avea de întîmpinat multe greutăţi şi vei obosi foarte tare.” Bărbatul Stăpînei Apelor, Stăpînul Infernului, i-a dăruit două călăuze, o hermină şi un şoarece, care îl vor duce în Infern. Ajunşi pe o ridicătură de pămînt, călăuzele i-au arătat şapte corturi cu acoperişurile rupte. El a intrat în primul cort unde s-a găsit faţă în faţă cu locuitorii Lumii infernale şi cu agenţii marii Boli (*i.e.*, vărsatul).

Aceştia i-au smuls inima şi i-au aruncat-o într-o oală încinsă. În alte corturi, a făcut cunoştinţă cu Stăpînul Nebuniei şi cu Stăpînii tuturor bolilor psihice; tot acolo s-a întîlnit şi cu şamanii răi. A putut astfel să cunoască diferitele boli care chinuiesc oamenii.10

8 T. LEHTISALO, „Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samoyeden”, *Mémoires de la Société finno-ougrienne*, vol. LIII, Helsinki, 1927, p. 146; vezi şi „Der Tod und die Wiedergeburt des künftigen Schamanen”, p, 3.

9 A. A. POPOV, „Tavghiiţî. Materiali po etnografii avamskih tavghiiţev”, *Trudí institūta Aniropologhii i Etnografii*, 1,5, Moscova şi Leningrad, 1936, pp. 84 şi urm.; vezi şi LEHTISALO, „Der Tod und die Wiedergeburt”, pp. 3 şi urm,; E. EMS HEIM ER, „Schamanentrommel und Trommelbaum”, *Ethnos*, vol. IV, 1946, pp. 166-181 (pp. 173 şi urm.).

10 Altfel spus, a învăţat să le cunoască şi să le vindece.

11 L-au învăţat probabil să cînte.

Candidatul, precedat mereu de călăuzele sale, a sosit apoi în tărîmul şamanilor, unde aceştia i-au întărit vocea şi laringele.11 El a fost dus apoi peste Nouă Mări. În mijlocul uneia din ele se afla o insulă, în mijlocul insulei un

mesteacăn tînăr cu creştetul pînă în Cer. Era Arborele Stăpînului Pămîntului. La poalele lui creşteau nouă ierburi, strămoaşele tuturor plantelor de pe pămînt. Împrejurul Arborelui se întindeau cele Nouă Mări, în fiecare înota cîte o pasăre anumită dimpreună cu puii ei; mai multe specii de raţe, o lebădă şi un erete.

Candidatul a vizitat pe rînd toate aceste mări; unele erau sărate, altele atît de fierbinţi încît nu te puteai apropia nici de mal. După ce le-a dat ocol la toate, candidatul a ridicat capul şi a văzut în vîrful Copacului oameni12 aparţinînd mai multor neamuri: samoiezi-tavgy, ruşi, dolgani, iakuţi şi tunguşi. A auzit voci care-i spuneau: „S-a hotărît să ţi se dea o tobă (altfel spus, cutia unei tobe) făcută din lemnul crengilor acestui Arbore.”13 Candidatul a început să zboare înălţîndu-se o dată cu păsările acelor Mări. În timp ce se îndepărta, Stăpînul Arborelui i-a strigat: „Ia ramura care mi-a căzut, fă-ţi din ea o tobă care te va sluji toată viaţa.” Această ramură avea trei crengi şi Stăpînul Arborelui i-a poruncit să-şi făurească trei tobe care trebuiau să fie păzite de trei femei. Fiecare tobă avea să fie menită unei ceremonii anume: una pentru a şamaniza naşterile, alta pentru a tămădui bolile, a treia pentru a-i găsi pe oamenii rătăciţi iarna în zăpezi.

Stăpînul Arborelui a înmînat cîte o ramură făpturilor omeneşti din creştetul Copacului. Luînd apoi chip omenesc şi scoţîndu-şi trupul pînă la piept din trunchiul Arborelui, a adăugat: „Numai o singură ramură nu o dau şamanilor, căci am păstrat-o pentru restul omenirii.

Din lemnul ei oamenii îşi vor clădi case sau îl vor folosi şi pentru alte nevoi. Eu sînt Copacul care dă viaţă tuturor.” Strîngînd cu putere ramura primită, candidatul era gata să-şi reia zborul cînd a auzit iarăşi o voce dezvăluindu-i darurile vindecătoare a şapte ierburi şi dîndu-i anumite îndrumări privind arta de a şamaniza. Dar, a adăugat vocea, va trebui să se căsătorească cu trei femei (ceea ce a şi făcut, de altfel, căsătorindu-se cu trei fete orfane pe care le vindecase de vărsat).

12 Este vorba de strămoşii neamurilor, care sălăşluiau în crengile Arborelui Lumii, mit pe care îl vom reîntîlni şi în alte regiuni ale pămîntului (vezi p. 252).

13 Privitor la simbolismul echivalenţei: tobă = Arborele Lumii şi la urmările acestuia în tehnica şamanică, vezi mai jos, p. 166.

După aceea, a ajuns la ţărmul unei mări fără sfîrşit, unde a găsit un pîlc de copaci şi şapte pietre. Acestea i-au vorbit pe rînd. Prima avea dinţi ca de urs şi o gură ca un coş de nuiele. Ea i-a dezvăluit că este piatra de greutate a Pămîntului, apăsînd cu toată puterea asupra ogoarelor ca să nu fie spulberate de vînt. A doua piatră putea să topească fierul. Şamanul a rămas şapte zile în preajma acestor pietre şi a aflat astfel la ce puteau ele folosi oamenilor.

Cele două călăuze, şoarecele şi hermina, l-au condus către un munte înalt cu creştetul ca o cupolă. Acolo, el a zărit o deschidere în munte şi

printr-însa a pătruns într-o peşteră luminoasă, acoperită de oglinzi, în mijlocul căreia se afla ceva care strălucea ca un foc.

La lumina lui a zărit două femei goale, dar păroase ca renii.14 Şi-a dat seama apoi că acolo nu ardea nici un foc, ci că lumina venea printr-o deschizătură, de sus. Una din cele două femei i-a spus că e însărcinată şi că va naşte doi reni: unul va fi animalul sacrificia115 al dolganilor şi evencilor, iar celălalt animalul sacrificial al tribului tavgy. Femeia i-a dat un fir de păr care-i va putea fi de folos cînd va trebui să şamanizeze în folosul vînătoarei de reni. Cealaltă femeie avea să dea şi ea naştere la doi reni, simboluri ale animalelor de povară şi de tracţiune ale omului, precum şi ale celor ce-i vor servi ca hrană. Peştera avea două deschideri: una spre nord şi alta spre sud.

Prin fiecare din acestea, femeile au trimis cîte o femelă de ren oamenilor pădurii (evencilor şi dolganilor). A doua femeie i-a dăruit şi ea, la rîndu-i, un fir de păr. Atunci cînd şamanizează, spiritul şamanului pleacă spre peştera aceasta.

14 Ele sînt personificări ale Mamei Animalelor, făptură mitică avînd un mare rol în religiile arctice şi siberiene.

15 Adică, bolnavul îl va lăsa să plece în libertate.

Apoi viitorul şaman a ajuns într-un pustiu şi a zărit la mare depărtare un munte. După trei zile de mers neîntrerupt a sosit la poalele acestuia, a pătruns în el printr-o gură de peşteră şi a zărit înăuntru un om gol care aţîţa un foc cu ajutorul unor foaie. La foc ardea un cazan „mare cît jumătate din întregul pămînt”. Omul l-a zărit pe candidat şi l-a apucat cu nişte cleşti de fier uriaşi. „Sînt mort!” a mai avut timp să gîndească viitorul şaman. Omul din peşteră i-a tăiat capul, i-a sfîrtecat trupul în bucăţi şi a aruncat totul în cazan. Trupul lui a fiert în cazanul clocotind timp de trei ani. Trei nicovale se aflau de asemeni în peşteră şi pe cea de-a treia nicovală, cea pentru făurirea marilor şamani, fierarul cel gol i-a forjat capul cu ciocanul înroşit.

I-a aruncat apoi capul într-una dîn cele trei oale din peşteră, cea plină cu apă foarte rece. Cu această ocazie, şamanului i s-a arătat că atunci cînd va fi chemat să vindece un bolnav, dacă apa va fi fierbinte, bolnavul se va prăpădi şi zadarnică va fi orice încercare de a şamaniza. Dacă apa va fi călduţă, bolnavul va fi vindecat, în cele din urmă. Apa rece ca gheaţa arată că omul este sănătos.

Fierarul a pescuit după aceea oasele şamanului care pluteau într-un rîu, le-a pus cap la cap şi le-a acoperit cu came. Numărîndu-le, fierarul a descoperit trei oase în plus; ca atare, candidatul trebuia să-şi facă trei mantii şamanice. Din nou, fierarul i-a forjat capul şamanului şi l-a învăţat cum se citesc literele dinăuntru, I-a schimbat cu desăvîrşire ochii şi de aceea, atunci cînd şamanizează, şamanul nu vede cu ochii săi de carne, ci cu ochii mistici. I-a străpuns urechile, facîndu-l capabil să înţeleagă limba plantelor. Apoi, candidatul s-a pomenit pe un vîrf de munte şi, în sfirşit, s-a trezit în iurta de

acasă, înconjurat de ai săi. De acum înainte, el va putea să cînte şi să şamanizeze întruna fără să mai obosească.16

Am reprodus pe larg această poveste pentru conţinutul ei deosebit de bogat din punct de vedere religios şi mitologic. Dacă s-ar fi arătat aceeaşi grijă în culegerea mărturiilor altor şamani siberieni, poate că n-am fi fost reduşi niciodată la obişnuita formulă de descriere a iniţierii: candidatul a stat inconştient cîteva zile, a visat că este tăiat în bucăţi de către spirite şi că este ridicat la Ceruri etc.

Putem uşor vedea că extazul iniţiatic urmează îndeaproape anumite motive paradigmatice: candidatul întîlneşte mai multe făpturi divine (Stăpîna Apelor, Zeul Infernului, Stăpîna Animalelor) înainte de a fi dus de animalele-călăuze în Centrul Lumii, în vîrful Muntelui Cosmic, acolo unde se află Arborele Lumii şi Stăpînul Universului; el primeşte din Arborele Cosmic prin însăşi mîna Stăpînul ui a toate lemnul din care-şi va construi toba; făpturi semidemonice îi dezvăluie natura şi leacul tuturor bolilor; în sfîrşit, alte făpturi demonice îi taie corpul în bucăţi pe care le pun la fiert şi i le schimbă cu mădulare mai nobile.

16 LEHTISALO crede că, în legendele samoiezilor, rolul jucat de fierar este secundar şi că, mai ales în povestiri precum cea pe care am citat-o mai sus, se întrevede o influenţă străină („Der Tod und die Wiedergeburt”, p. 13). Într-adevăr, relaţiile dintre şamanism şi metalurgie sînt mult mai importante în mitologia şi credinţele buriate. Vezi, mai departe, pp. 429 şi urm.

Fiecare din aceste elemente ale povestirii iniţiatice are coerenţă şi se încadrează într-un sistem simbolic sau ritual bine cunoscut în istoria religiilor. Asupra fiecăruia dintre acestea vom reveni. Întreg ansamblul constituie o variantă bine articulată a temei universale a morţii şi învierii mistice a candidatului prin intermediul unei coborîri în Infern şi al unei suiri la Cer.

INIŢIEREA LA TUNGUŞI, BURIAŢI ETC.

Aceeaşi schemă simbolică se întîlneşte şi la alte popoare siberiene. Şamanul tungus Ivan Ciolko spune că un viitor şaman trebuie să se îmbolnăvească, să i se taie trupul în bucăţi şi sîngele să-i fie băut de duhurile rele (*saargi*). Acestea - care sînt, de fapt, suflete, de şamani morţi - îi azvîrlă capul într-un cazan, apoi îl forjează, apucîndu-l cu totul felul de piese metalice care vor face apoi parte din costumul ritual.17 Un alt şaman tungus povestea că el a fost bolnav un an întreg. În tot acest timp, el cînta ca să se simtă mai bine şi să reziste. Şamanii strămoşi veneau şi-l iniţiau: l-au străpuns cu săgeţile pînă şi-a pierdut cunoştinţa şi a căzut la pămînt; atunci i-au tăiat camea, i-au smuls oasele şi i le-au numărat; dacă i-ar fi lipsit vreunul, n-ar fi putut ajunge şaman. În timpul acestei operaţii care a durat destul de mult, n-a mîncat şi n-a băut timp de un an (Ksenofontov, *Leghendî*, p. 103; *Schamanengeschichten*, pp. 212-213).

17 KSENOFONTOV, *Leghendî*, p. 102; *Schamanengeschichten*, p. 211.

Deşi buriaţii au ceremonii publice foarte complexe de consacrare şamanică, ei cunosc totuşi şi aşa-numitele „boli-vise” de tip Iniţiatic.

Ksenofontov descrie experienţele unui şaman, Mihail Stepanov:

acesta ştie că, înainte de a deveni şaman, candidatul trebuie să fie bolnav mai multă vreme; sufletele strămoşilor-şamani îl înconjoară atunci, îl chinuiesc, îl lovesc, îl taie cu cuţitul etc. În tot acest timp, viitorul şaman zace lipsit de cunoştinţă; faţa şi mîinile lui sînt vinete, inima abia îi mai bate (Ksenofontov, *Leghendî*, p. 101; *Schamanengeschichten*, p. 208). Potrivit altui şaman buriat, Bulagat Buciatceiev, spiritele strămoşilor duc sufletul candidatului în faţa „Adunării Şaitanilor” în Cer şi acolo îi dau învăţătură. După iniţiere i se fierbe carnea ca să poată şamaniza. În timpul acestor torturi iniţiatice, şamanul zace ca şi mort vreme de şapte zile şi şapte nopţi. Cu această ocazie rudele (cu excepţia femeilor) se apropie de el şi cîntă: „Şamanul nostru învie şi o să ne vindece!” Atunci cînd trupul lui este sfîşiat de strămoşi şi fiert în cazan, nici un străin nu-l poate atinge (id., p. 101; *Schamanengeschichten*, pp. 209-210).

Aceleaşi experienţe se regăsesc şi în alte părţi,18 O femeie din etnia teleuţilor a ajuns şamană după ce, într-o viziune, s-a văzut în prezenţa unor oameni necunoscuţi care îi tăiau trupul în bucăţi şi i-l azvîrleau la fiert într-o oală.19 Potrivit tradiţiilor atestate la şamanii altaici, duhurile strămoşilor le mănîncă carnea, le beau sîngele, le sfîşie pîntecele etc.20 Şamanul kazak-kirghiz (*baqgă*) afirmă: „Am în cer cinci duhuri care mă taie cu 40 de cuţite, mă străpung cu 40 de cuie etc.”21

18 Cf. H. FINDEISEN, *Schamanentum*, *dargestellt am Beispiel der Besessenheitspriester nordeurasiatischer Völker*, Stuttgart, 1957, pp. 36 şi urm.

19 N. P. DYRENKOWA, citată de V. I. PROPP, *Le rădici storiche dei racconti di ţaţe*, Torino, 1949 (ediţia rusească datează din 1946), p. 154. La populaţiile bhaiga şi gond, şamanul primordial le cere fiilor, fraţilor, precum şi discipolului său să-i fiarbă trupul într-un cazan vreme de 12 ani; *cf*. R. RAHMANN, „Shamanistic and Related Phenomena în Northern and Middle India”, în *Anthropos*, LIV, 1959, pp. 681-760 (pp. 726-727). Vezi alte exemple în H. FINDEISEN, *Schamanentum*, pp. 52 şi urm.

20 A. V. ANOHIN, *Materiali po şamanstvu u altaiţev*, p. 131; LEHTISALO, „Der Tod und die Wiedergeburt”, p. 18.

21 W. RADLOV, *Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Süd-Sibiriens*, vol. IV, St. Petersburg, 1870, p. 60 şi *Aus Sibirien*. *Lose Blätter aus dem Tagebuch eines reisenden Linguisten*, II, Leipzig, 1884, p. 65; LEHTISALO, *op*. *cit*., p. 18.

Experienţa extatică a sfîşierii trupului urmată de o înnoire a tuturor mădularelor este cunoscută şi de eschimoşi. Ei vorbesc despre un animal (urs, morsă, vacă de mare etc.) care îl răneşte pe viitorul şaman, îl sfîşie sau îl devorează; mai tîrziu o carne nouă îi creşte pe oase (Lehtisalo, pp. 20 şi urm.).

Uneori, chiar animalul care îl torturează devine spiritul ajutător al viitorului şaman (id., pp. 21-22).

De obicei, asemenea cazuri de vocaţie spontană se manifestă, dacă nu printr-o boală, cel puţin printr-un accident neobişnuit (lupta cu un animal marin, o cădere sub gheaţă etc.) care îl răneşte serios pe viitorul şaman. Dar, în cea mai mare parte, şamanii eschimoşi urmăresc ei înşişi iniţierea extatică şi, în cursul acestei iniţieri, suferă multe încercări grele, uneori comparabile cu sfîrtecările şamanului din Siberia şi Asia Centrală. În cazul de faţă, este vorba de o experienţă mistică a morţii şi învierii provocată de contemplarea propriului schelet, asupra căreia vom reveni îndată. Pentru moment, să citām cîteva experienţe iniţiatice paralele cu faptele pe care le-am examinat pînă acum.

INIŢIEREA VRĂJITORILOR AUSTRALIENI

Primii observatori au evidenţiat de la început faptul că anumite iniţieri ale vracilor-vrăjitori (*medicine-men*) australieni comportă o moarte rituală şi înnoirea mădularelor candidatului, acţiune săvîrşită fie de către spirite, fie de către sufletele defuncţilor. Astfel, colonelul Collins (care şi-a publicat observaţiile în 1798) relatează că la triburile din Port Jackson puteai deveni *medicine-man* dacă dormeai pe un mormînt, „Spiritul mortului” venea la neofit, îl apuca de gîtlej, îl deschidea, îi scotea viscerele, i le înlocuia şi rana se vindeca de la sine.22

Studii recente au confirmat şi completat pe deplin aceste informaţii. Potrivit datelor culese de Howitt, populaţiile wotjoballuk cred că o fiinţă supranaturală, Ngatya, îl consacră pe *medicine-man*: el îi deschide pîntecul şi îi introduce În trup cristale de stîncă ce îi vor conferi vraciului putere magică.23 Ca să creeze un *medicine-man*, cei din tribul cuahlayi procedează astfel: îl duc pe tînărul ales într-un cimitir şi îl lasă acolo, legat, timp de mai multe nopţi. De îndată ce neofitul rămîne singur, îşi fac apariţia numeroase animale care vin, îl ating şi încep să îl lingă. Apoi îşi face apariţia un om cu un ciomag; el îi împlîntă ciomagul în cap şi în rana astfel deschisă însămînţează o piatră magică de mărimea unui ou. La urmă, apar spiritele care murmură cîntece magice şi iniţiatice, înstruindu-l astfel pe neofit în arta vindecării,24

22 COLLINS, citat de A. W. HOWITT, *The Native Tribes ofSouth-East Australia*, Londra, 1904, p. 405; vezi şi M. MAUSS, *L'origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes*, 1904 (republicat în H. HUBERT şi M. M AUSS, *Mélanges d'histoire des religions*, éd. a 2-a, Paris, 1929), pp. 131-187.

23 A. W. HOWITT, „On Australian Medicine Men”, *Journal ofthe Royal Anthropological Institute*, XVI, 1887, pp. 23-58 (p. 48) şi *The Native Tribes ofSouth*East Australia*, p. 404.

24 K. LANGLOH PARKER, *The Euahlayi Tribe*, Londra, 1905, pp. 25-26.

25 A. P. ELKIN, *The Australian Aborigines*, Sydney-Londra, 1938, p. 223.

La băştinaşii din Warburton Ranges (Australia Occidentală), iniţierea se petrece astfel: aspirantul intră într-o peşteră şi acolo doi eroi totemici (pisica

sălbatică şi struţul emu) îl ucid, îi deschid trupul, îi scot organele şi i le înlocuiesc cu o substanţă magică. Ei scot de asemenea tibia şi omoplatul, le usucă şi, înainte de a le înlocui, le îmbibă cu aceleaşi substanţe. În timpul acestei încercări iniţiatice, aspirantul este supravegheat de maestrul iniţiator, care întreţine focurile aprinse şi îi controlează experienţele extatice,25

Populaţiile arunta cunosc trei metode de a iniţia vracii-vrăjitori:

1. prin *Iruntarinia* sau „spirite”; 2. prin *Eruncha* (adică spiritele oamenilor *Eruncha* care au trăit în timpurile mitice numite *Alchera*); 3. prin alţi vraci-vrăjitori. În primul caz, candidatul se apropie de gura unei peşteri şi adoarme. Atunci soseşte un spirit *Iruntarinia* care „aruncă în el cu o lance nevăzută ce îi perforează ceafa, îi străpunge limba şi îi iese prin gură”. Limba candidatului rămîne găurită şi prin orificiul astfel perforat poate trece uşor degetul mic A doua lance nevăzută îi desprinde capul de corp şi victima moare, *Iruntarinia* îl duce înăuntrul peşterii care este foarte adîncă şi în care, se crede, aceste spirite trăiesc învăluite într-o lumină perpetuă, în preajma unor izvoare veşnic proaspete (este vorba de paradisul imaginat de tribul arunta). În peşteră spiritul îi îndepărtează viscerele înlocuindu-i-le cu altele noi. Candidatul revine la viaţă, dar, o vreme, este nebun. Spiritele *Iruntarinia* - care rămîn invizibile pentru toţi oamenii, cu excepţia vracilor-vrăjitori - îl duc în cele din urmă în sat. Datina îi interzice să vindece vreme de un an. Dacă între timp gaura din limba lui s-a închis, aspirantul renunţă deoarece se crede că virtuţile lui magice s-au risipit. În această perioadă el învaţă de la ceilalţi vraci-vrăjitori tainele meseriei, în special cum să folosească bucăţelele de cuarţ (*atnongara*)*2^* pe care *Iruntarinia* i le-au introdus în corp.27

26 Cu privire la aceste pietre magice, vezi mai jos, nota 29.

27 B. SPENCER şi F. G1LLEN, *The Native Trihes of Central Australia*, Londra, 1899, pp, 522 şi urm., şi *The Arunta. A Study of a Stone Age People*, Londra, 1927, vol. II, pp. 391 şi urm.

A doua modalitate de a califica un *medicine-man* este mult asemănătoare cu prima, cu deosebirea că spiritele *Eruncha*, în loc să ducă aspirantul într-o peşteră, îl poartă cu ele în măruntaiele pămîntului, în adînc. În sfîrşit, a treia metodă comportă un prelungit ritual în deşert unde candidatul trebuie să suporte fără crîcnire operaţia săvîrşită de doi bătrîni vraci-vrăjitori: aceştia îi freacă trupul cu cristale de stîncă, răzuindu-i pielea, îl împung cu aceste cristale în cap, îl străpung sub o unghie de la mîna dreaptă şi îi fac o incizie în limbă. La sfîrşit, i se desenează pe frunte „mîna diavolului”, *erunchilda*, Eruncha fiind spiritul răului la populaţiile arunta. Pe trup i se practică un alt desen avînd în centru o linie neagră ce-l reprezintă pe Eruncha, iar împrejurul ei alte linii simbolizînd, pare-se, cristalele magice pe care le poartă în trup. După această iniţiere, candidatul este supus unui regim special comportînd numeroase tabuuri.28

Ilpailurkna, un vrăjitor vestit din tribul unmatjera, le-a povestit lui Spencer şi Gillen că „atunci cînd a devenit *medicine-man*, un înţelept bătrîn i-a azvîrlit cu o praştie-lance cîteva pietre *atnongara29*.

Unele pietre l-au lovit în piept, altele i-au străpuns capul dintr-o tîmplă în alta şi l-au ucis. Apoi, bătrînul i-a scos toate măruntaiele - intestinul, ficatul, inima şi plămînii - şi l-a lăsat o noapte întreagă să zacă în ţarină. A doua zi a venit, s-a uitat la el şi, după ce i-a înfipt alte pietre *atnongara* în trup, în mîini şi în picioare, l-a acoperit cu frunze; apoi a cîntat aplecat peste trupul lui pînă cînd acesta a prins viaţă şi a început să respire. L-a înzestrat apoi cu măruntaie noi, i-a introdus şi alte *atnongara* în corp, i-a frămîntat capul cu mîinile, ceea ce l-a făcut să se însufleţească şi să sară în picioare. Atunci, bătrînul *medicine-man* i-a dat să bea apă şi să mănînce nişte came plină de pietre *atnongara*. Cînd s-a trezit, candidatul nu ştia unde se află.

« Cred că sînt pierdut! », şi-a spus. Dar, privind împrejurul lui, l-a zărit pe bătrîn care-i spunea: « Nu, nu eşti pierdut: te-am ucis cu mult timp în urmă. » Ilpailurkna uitase cu totul despre viaţa lui trecută. Bătrînul l-a adus în tabără, i-a arătat-o pe soţia sa, *lubra*, de care candidatul uitase cu totul. Ciudata lui reîntoarcere, comportarea sa cu totul stranie i-au făcut pe membrii tribului să înţeleagă de îndată că omul devenise *medicine-man*.” *30*

La populaţia tribului warramunga, iniţierea o fac spiritele *puntidir*, asemănătoare spiritelor *Iruntarinia* ale populaţiei arunta. Un *medicine-man* le-a povestit lui Spencer şi Gillen că a fost urmărit timp de două zile de două spirite care spuneau că sînt „tatăl şi fratele” lui.

În a doua noapte, spiritele s-au apropiat iarăşi de el şi l-au omorît.

„în timp ce zăcea mort, ele i-au scos măruntaiele din trup şi i le-au înlocuit cu altele noi: la urmă, i-au vîrît în trup un mic şarpe care i-a dat puteri de vindecător” (*The Northern Tribes*, p. 484).

2& *The Native Tribes*, pp. 526 şi urm.; *The Arunta*, II, pp. 394 şi urni.

29 „Se consideră că un *medicine-man* poate scoate oricînd voieşte aceste pietre *atnongara*, care sînt nişte mici cristale, din corpul lui, unde se crede că sînt ele împrăştiate. Puterea unui *medicine-man* e dată, de fapt, de posedarea acestor pietre.*1 (SPENCER şi GILLEN, *The Northern Tribes of Centrai Austi-aiia*, Londra, 1904, p. 480, nota 1).

30 SPENCER şi GILLEN, *The Northern Trihes*, pp. 480-481.

O experienţă asemănătoare a avut loc cu prilejul celei de-a doua iniţieri a celor din tribul warramunga, care, după spusele lui Spencer şi Gillen (*ibid*., p. 485), este şi mai misterioasă. Candidaţii trebuie să meargă sau să stea în picioare încontinuu pînă cînd se prăbuşesc extenuaţi şi fără cunoştinţă. „Atunci li se deschide burta şi, ca de obicei, li se scot măruntaiele care se înlocuiesc cu altele noi.” În cap li se introduce un şarpe, iar nasul le este străpuns cu un obiect magic (*kupitja*) care le va sluji apoi la tămăduit bolnavii. Aceste obiecte

au fost făurite în timpurile mitice *Alcheringa* de nişte şerpi plini de o mare putere (*id.*, p. 486).

La populaţiile binbinga, vracii-vrăjitori au fost consacraţi, se spune, de două spirite, Mundadji şi Munkaninji (tată şi fiu). Vrăjitorul Kurkutji a povestit cum, intrînd într-o bună zi într-o peşteră, l-a aflat acolo pe bătrînul Mundadji care l-a apucat de gîtlej şi l-a omorît.

„Mundadji i-a spintecat abdomenul, i-a scos organele interne şi, înlocuindu-i-le cu propriile sale măruntaie, a pus înăuntru şi un număr de pietre magice. Cînd a isprăvit toate astea, s-a apropiat spiritul mai tînăr, Munkaninji, şi i-a redat viaţa; el l-a anunţat că era acum *medicine-man* şi l-a învăţat cum să extragă oasele şi să-i elibereze pe oameni de un destin potrivnic. După ce l-a înălţat pe viitorul şaman pînă în înaltul cerului, l-a readus pe pămînt, în tabăra unde tribul său îl bocea crezîndu-l mort. A rămas aşa multă vreme în stare de semiconştienţă, apoi treptat şi-a revenit în simţiri. Băştinaşii au înţeles că devenise *medicine-man*. Cînd săvîrşeşte o operaţie magică, se crede că spiritul Munkaninji stă lîngă vrăjitor ca să-l supravegheze fără să fie văzut de profani. Cînd extrage un os - operaţie săvîrşită de obicei în taina nopţii - Kurkutji suge mai întîi o anumită cantitate de sînge din pîntecele bolnavului. Apoi, el face pase de-a lungul trupului acestuia, îi aplică lovituri cu pumnul închis, îl frămîntă mărunt şi îl suge în afară pînă cînd osul este scos şi îndată îl aruncă, înainte ca vreunul din cei de faţă să poată observa ceva, către colţul în care Munkaninji stă ghemuit şi cu privirile aţintite calm asupra întregii operaţii. În sfîrşit, Kurkutji le spune celor din asistenţă că trebuie să se ducă spre Munkaninji ca să-i ceară voie să arate osul; după ce dobîndeşte încuviinţarea acestuia, se îndreaptă spre locul în care a ascuns în prealabil un alt os şi îl arată asistenţei” (*ibid.*, pp. 487-488).

În tribul mara, tehnica este aproape identică. Cel care doreşte să devină vraci-vrăjitor aprinde un foc şi arde grăsime reuşind să atragă în acest fel două spirite Minungarra. Acestea se apropie şi încurajează candidatul, asigurîndu-l că nu îl vor ucide pe de-a întregul.

„Mai întîi, îl fac să nu simtă nimic şi îi scot măruntaiele pe care i le înlocuiesc cu acelea ale unuia din spirite. Apoi i se dă din nou viaţă, i se spune că el este de-acum vraci-vrăjitor, i se arată cum se pot extrage oasele, cum se pot îndepărta farmecele rele; apoi este dus în Cer. În cele din urmă, este pogorît din nou pe pămînt şi lăsat în apropierea taberei unde îl găsesc prietenii care îl jeleau... între puterile pe care le are un *medicine-man* din tribul mara, se numără şi aceea de a se putea urca în timpul nopţii, de-a lungul unei funii care rămîne nevăzută restului muritorilor, pînă în Cer unde poate sta de vorbă cu spiritele cereşti” (id., p. 488; cu privire la alte aspecte ale iniţierii vindecătorilor australieni, vezi maijos, pp. 136 şi urm.).

PARALELE

AUSTRALIA-SIBERIA-AMERICA DE SUD ETC.

După cum am văzut, analogia dintre iniţierile şamanilor siberieni şi acelea ale vracilor-vrăjitori australieni este destul de accentuată.

Şi într-un caz şi în celălalt, candidatul suferă, pe de o parte, din partea unor strămoşi sau a unor fiinţe semidivine, o operaţie care comportă sfîşierea în bucăţi a trupului şi înnoirea oaselor şi a organelor interne. Şi într-un caz şi în celălalt, această operaţie are loc într-un „infern" sau comportă o coborîre în infern. Cît priveşte pietrele de cuarţ sau alte obiecte magice despre care se spune că le introduc spiritele în corpul candidatului australian31, această practică are numai o însemnătate minoră la siberieni. Într-adevăr, aşa cum am văzut, doar rareori se face aluzie la bucăţile de fier sau la alte obiecte puse la topit în acelaşi cazan în care au fost aruncate oasele şi carnea viitorilor şamani. O altă diferenţă separă Siberia de Australia:

majoritatea şamanilor sînt aleşi pentru şamanism de către zei şi spirite, în timp ce în Australia, vocaţia unui *medicine-man* pare să fie atît rezultatul unei căutări voite din partea candidatului, cît şi acela al unei „alegeri" spontane din partea zeilor sau a spiritelor.

31 Despre importanţa arătată de vracii-vrăjitori australieni cristalelor de stîncă, vezi maijos pp. 139 şi urm. Se crede că aceste cristale au fost azvîrlite din Cer de Fiinţele Supreme sau că au fost detaşate din tronurile cereşti de către aceste zeităţi.

Ele au, aşadar, o putere magico-religioasă de tip uranian.

Pe de altă parte, trebuie adăugat că metodele iniţiatice ale vrăjitorilor australieni nu se reduc la tipurile pe care le-am citat deja (vezi, mai jos, pp. 137 şi urm.). Deşi elementul important al unei iniţieri pare să fie sfîşierea în bucăţi a trupului şi substituirea organelor interne, există şi alte mijloace de consacrare a unui *medicine-man*; în primul rînd experienţa extatică a unei suiri la Cer şi a unei învăţături primite din partea fiinţelor cereşti. Uneori, iniţierea comportă atît ruperea în bucăţi a candidatului, cît şi suirea sa la Cer (acesta este cazul, am văzut, la triburile binbinga şi mara). În alte părţi, iniţierea se săvîrşeşte printr-o coborîre mistică în Iad. La şamanii din Siberia şi Asia Centrală găsim toate aceste tipuri de iniţiere. O atare simetrie între două grupe de tehnici mistice ale unor populaţii atît de îndepărtate spaţial este de mare importanţă pentru istoria generală a religiilor.

Oricum, această analogie între Australia şi Siberia confirmă din plin autenticitatea şi vechimea riturilor şamanice de iniţiere. Importanţa elementului peşterii în iniţierea unui *medicine-man* australian sugerează, de asemeni, vechimea ritului. Rolul peşterilor în religiile paleolitice pare să fi fost destul de important.32 Pe de altă parte, peştera şi labirintul continuă să îndeplinească o funcţie de prim ordin în riturile de iniţiere ale altor culturi arhaice (ca, de pildă, la populaţiile malekula); cele două sînt, într-adevăr, simboluri concrete ale unei *treceri* spre lumea de dincolo, ale unei coborîri în Infern. Potrivit primelor informaţii pe care le-a avut etnografia despre şamanii

araucanilor din Chile, aceştia îndeplîneau iniţierea în peşteri decorate adesea cu capete de animale.33

32 Vezi în fine G. R. LEV Y, *The Gate of Horn*, *A Study of the Religious Conceptions of the Stone Age and their Influence upon European Thought*, Londra, 1948, în special pp. 46 şi urm., 50 şi urm., 151 şi urm.; MARINGER, *Vorgeschichtliche Religion*, Zürich şi Köln, 1956, pp. 148 şi urm.

33 A. MÉTRAUX, „Le shamanisme araucan”, *Revista del Instituto de Antropologia de la Universidad nacionál de Tucumân*, II, 10, Tucumán, 1942, pp. 309-362 (p. 313).

Şi în Australia exista peşteri pictate, dar ele sînt folosite pentru alte rituri. În stadiul actual al cunoştinţelor noastre, este dificil de precizat dacă peşterile pictate din Africa de Sud au servit cîndva unor ceremonii de iniţiere şamanică; v. LEVY, *The Gate of Horn*, pp. 38-39.

La eschimoşii din Smith Sound, candidatul trebuie să se apropie, de cu noapte, de o faleză cu peşteri şi să meargă drept în faţă prin întuneric. Dacă este sortit să devină şaman, el nimereşte direct într-o peşteră, dacă nu, se va lovi de peretele stîncii. De îndată ce intră înăuntru, peştera se închide în urma lui şi nu se redeschide decît după un răstimp. Candidatul trebuie să profite de aceasta şi să iasă repede; altfel, riscă să rămînă închis pentru totdeauna în stîncă.34 Peşterile joacă un rol însemnat şi în iniţierile şamanilor nord-americani: în peşteră candidaţii au vise iniţiatice şi se întilnesc cu spiritele lor ajutătoare,35

Pe de altă parte, este important să subliniem, de pe acum, paralelele ce se pot evidenţia şi în religiile altor locuri, în ceea ce priveşte inserţia unor cristale de stîncă de către spirite şi iniţiatori în trupurile candidaţilor. Întîlnim această credinţă la populaţiile semang din Malacca,36 Dar ea caracterizează mai ales şamanismul sud-american: „Şamanul cobeno introduce în capul novicelui cristale de stîncă ce îi rod creierul şi ochii ajungînd să se substituie acestor organe şi să constituie « forţa» lor.”37 în alte părţi, aceste cristale de stîncă simbolizează spiritele ajutătoare ale şamanului (Métraux, *op. cit.*, p. 210). În general, pentru şamanii din America de Sud tropicală, puterea magică se concretizează într-o substanţă nevăzută pe care maeştrii o transferă asupra novicilor, de la gură la gură (id., p. 214). „între substanţa magică, masă invizibilă, dar tangibilă şi săgeţile, spinii, cristalele de stîncă din trupul şamanului nu există vreo deosebire esenţială. Aceste obiecte materializează forţa şamanului, care este, la multe triburi, concepută în forma mai vagă şi oricum abstractă a unei substanţe magice” (*ibid.*, p. 215; *cf.* Webster, *Magic*, pp. 20 şi urm.).

34 A. L. KROEBER, „The Eskimo of Smith Sound”, *Bulletin of the American Museum of Natural History*, XII, 1899, pp. 303 şi urm. (p. 307). „Motivul” porţilor care se deschid numai iniţiaţilor şi rămîn deschise doar un timp foarte

scurt este destul de des întîlnit în legendele şamanice şi nu numai în acestea; vezi maijos, p. 442.

35 WILLARD Z. PARK, *Shamanism în Western North America*, pp. 27 şi urm.

36 P. SCHEBESTA, *Us Pygmées*, Paris, 1940, p. 154. *Cf*. şi Ivor EVANS, „Schebesta on the Sacerdo-Therapy of the Semangs”, în *Journal of the Royal Anthropological Instituie*, DX, 1930, pp. 115-125 (p. 119): *hala*, adică *medicine-man* al tribului semang, vindecă prin intermediul cristalelor de cuarţ, care pot fi dobîndite de la Cenoi.

Aceştia sînt spirite celeste. Ele locuiesc uneori chiar în cristale şi, în acest caz, se supun vraciului *hala*; cu ajutorul lor, *hala* vede în cristale răul de care suferă bolnavul şi, totodată, mijlocul de vindecare. Remarcăm originea cerească a cristalelor (*cenoi*); ea ne arată sursa puterii de care dispune un *medicine-man*. Vezi mai jos, p, 139.

37 A. MČTRAUX, „Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale”, p. 216.

38 în ceea ce priveşte relaţiile culturale dintre Australia şi America de Sud, vezi W. KOPPERS, „Die Frage eventueller alter Kulturbeziehungen zwischen Südamerika

Această trăsătură arhaică ce leagă şamanismul sud-american de magia australiană este importantă. Vom vedea îndată că ea nu este singura.38

SFÎŞIEREA INIŢIATICĂ ÎN AMERICA DE NORD ŞI DE SUD, ÎN AFRICA ŞI ÎN INDONEZIA

Într-adevăr, atît vocaţia spontană, cît şi căutarea imţiatică implică, în America de Sud, în Australia sau Siberia, fie o boală misterioasă, fie un ritual mai mult sau mai puţin simbolic al morţii mistice, sugerată uneori printr-o rupere în bucăţi a trupului şi printr-o înnoire a viscerelor candidatului.

La araucani, elecţia se manifestă de obicei printr-o boală neaşteptată: tînărul aspirant cade „ca mort” şi, cînd îşi revîne în simţiri, declară că va deveni *machi*?*9* Fiica unui trib de pescari i-a povestit lui P. Housse: „Culegeam scoici printre stînci, cînd am simţit un fel de lovitură în piept şi o voce foarte clară care, dinăuntru, îmi spunea:

« Fă-te *machi*\ Aceasta este voinţa mea! » în aceeaşi clipă, violente dureri de măruntaie m-au făcut să-mi pierd cunoştinţa. În chip neîndoios, însuşi stăpînul oamenilor, *Ngenechen*, cobora în mine” (Métraux, *Le shamanisme araucan*, p. 316).

und Südost-Australien”, *Proceedings XXIII Inter*. *Congress of Americanists*, New York, 1928, *ibid*., New York, 1930, pp. 678-686. *Cf*. şi P. RIVET, „Les Méiano-Polynésiens et les Australiens en Amérique”, *Anthropos*, XX, 1925, pp. 51-54, apropieri lingvistice între patagonezi şi australieni (p. 52). *Cf*. şi, mai jos, pp. 137 şi urm.

39 A. MÉTRAUX, *Le shamanisme araucan*, p. 315.

40 A. MÉTRAUX, „Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale”, p. 339.

41 M. GUSINDE, „Une école d'hommes-médecine chez les Yamanas de la Terre de Feu”, *Revue Ciba*, nr. 60, aug. 1947, pp. 2 159-2 162: „Pielea cea veche trebuie să dispară şi să facă loc unei pelicule delicate şi translucide. Dacă după primele săptămîni de răzuire şi de vopsire ea începe să se vadă - cel puţin în mintea şi vedeniile unor *yakamush* (= *medicine-man*) experimentaţi - bătrînii iniţiaţi încep să nu mai aibă nici o îndoială cu privire la capacităţile candidatului. Din această clipă el trebuie să-şi dubleze eforturile şi să-şi frece în continuare delicat obrajii pînă cînd apare o a treia piele mai fină şi mai gingaşă; ea este atît de sensibilă încît cea mai mică atingere provoacă mari dureri. Cînd a atins, în cele din urmă, acest stadiu, instruirea obişnuită a candidatului, aceea pe care poate s-o ofere un *yakamush* Loima, se consideră terminată.”

În general, aşa cum remarcă pe bună dreptate Métraux, moartea simbolică a şamanului este sugerată de leşinurile îndelungate şi de somnul letargic al candidatului.40 Aspirantul y amâna din Ţara de Foc îşi răzuieşte faţa pînă cînd apare un al doilea şi uneori un al treilea rînd de piele, „pielea cea nouă”, văzută numai de cei iniţiaţi.41

La triburile bakairi, tupi-imba şi la caraib „moartea” provocată prin suc de tutun şi „învierea” candidatului sînt riguros atestate.1 în cursul festivităţii de consacrare a şamanului araucan maeştrii iniţiatori şi neofiţii merg cu picioarele goale pe cărbuni aprinşi fără să se ardă şi fără ca haînele lor să ia foc. Erau de asemenea văzuţi smulgîndu-şi nasurile sau scoţîndu-şi ochii. „Maestrul iniţiator dădea impresia profanilor că îşi smulge limba şi îşi scoate ochii schimbîndu-şi-le cu cele ale candidatului. De asemenea, candidatului i se înfigea în abdomen o nuia care îi ieşea prin şira spînării fără să-l doară şi fără să-i curgă sînge. (Rosales, *H istoria general del Regno de Chile*, vol. I, p. 168). Şamanii toba sînt străpunşi în dreptul pieptului cu o nuia care intră în ei cu iuţeala glonţului.”2

Trăsături asemănătoare sînt atestate în şamanismul nord-american. Iniţiatorii maidu îşi pun candidaţii într-o groapă plină de „leac” şi îi „omoară” cu un „leac-otravă”; ca urmare a acestei iniţieri, neofiţii sînt în stare să ţină cu palma goală pietre înroşite în foc, fără să păţească nimic.3 Iniţierea în societatea şamanică „Ghost ceremony” a tribului porno comportă tortura, moartea şi învierea neofiţilor; aceştia zac la pămînt ca nişte morţi şi sînt acoperiţi cu paie.

---

1 Ida LUBLINSKI, „Der Medizinmann bei den Naturvölkern Südamerikas”: *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 52-53, 1920-1921, pp. 234-263 (pp. 248 şi urm.).

2 A. MÉTRAUX, *Le shamanismearaucan*, pp. 313-314. În cursul iniţierii şamanului warau, „moartea” lui era anunţată prin strigăte puternice; MÉTRAUX, „Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale”, p. 330.

3 E. W. GIFFORD, „Southern Maidu Religious Cérémonies”, *American Anthropologist*, vol. 29, nr. 3, 1927, pp. 214-257 (p. 244).

Acelaşi ritual îl întîlnim la triburile de coastă yuki, kuchnom şi miwok.4 Ansamblul ceremoniilor iniţiatice ale şamanilor porno poartă nume semnificative de „tăiere”,5 La tribul River Patwin, aspirantului la primire într-o societate kuksu i se străpunge, se spune, trupul în dreptul buricului cu o săgeată şi o suliţă de către zeul Kuksu în persoană; el moare şi este înviat de un şaman.6 Şamanii tribului luiseňo se „ucid” unul pe altul cu săgeţile. La populaţiile tlingit, prima criză a unui şaman-candidat se manifestă printr-o transă care îl doboară. Neofitul menomini este „lapidat” cu obiecte vrăjite de către maestrul care îl iniţiază; după aceea, el este reînviat.7 Este inutil să mai spunem că mai peste tot în America de Nord riturile de iniţiere ale societăţilor secrete (şamanice sau nu) comportă un ritual al morţii şi învierii candidatului (Loeb, *op*. *cit*., pp. 266 şi urm.).

Acelaşi simbolism al morţii şi învierii mistice, fie sub forma bolii misterioase, fie sub aceea a ceremoniilor de iniţiere şamanică, se regăseşte şi în alte regiuni de pe glob. La sudanezii din Nubia, prima consacrare iniţiatică se numeşte „capul”; se spune că novicelui i se „deschide capul pentru ca să poată intra spiritul”8. Dar se cunosc şi iniţieri pe calea viselor şamanice sau a unor accidente neobişnuite.

De pildă, un şaman a avut, spre vîrsta de 30 de ani, o serie de vise semnificative: el a visat un cal roşu cu pîntecele alb, un leopard care i-a pus laba pe umăr, un şarpe care l-a muşcat - or, toate aceste animale joacă un rol important în visele şamanice. La puţin timp după aceasta, el a început să tremure, şi-a pierdut cunoştinţa şi a început să profetizeze. Era primul semn al „alegerii” sale, dar candidatul a trebuit să mai aştepte încă 12 ani pînă cînd a fost consacrat *Kujur*. Un alt şaman nu a avut vise dar, într-o noapte, coliba lui a fost lovită de trăsnet şi a zăcut „ca şi mort vreme de două zile” (Nadei, *op*. *cit*., pp. 28-29).

Un vrăjitor amazulu le povesteşte prietenilor săi că a visat un rîu care l-a luat la vale. Trupul îi era slăbit şi spiritul bîntuit de vise. La trezire le spune prietenilor: „Trupul mi-e zdrobit azi. Am visat că mai mulţi oameni erau pe punctul să mă omoare. Am scăpat, nici eu nu ştiu cum. Cînd m-am trezit, o parte a trupului meu simţea diferit de cealaltă. Trupul meu nu mai era peste tot la fel.”9

---

4 E. M. LOEB, „Tribal Initiations and Secret Societies”, *Univ. Of California Publications în American Archaeoiogy and Ethnology*, XXV, 3, pp. 249-288, Berkeley, 1929 (p. 267).

5 *ibid*., p. 268.

6 *Ibid*., p. 269.

7 Constance Goddard DU BOIS, „The Religion of the Luisefio îndians”, *Univ*. *Of California Publ. În American Archaeology and Ethnology*, VIII, 1908. p. 81; SWANTON, „The Tlingit îndians”, *Annual Report*; *Bureau of American Ethnology*, voi. 26, 1908, p. 466; LOEB, *op*. *cit*., pp. 270-278. *Cf*. şi mai jos, pp. 294 şi urm.

8 S. F. NADEL, A Study of Shamanism în the Nuba Mountains, p. 28.

9 Canon CALLA WA Y, *The Religious System ofthe Amazulu*, Natal, 1870, pp. 259 şi urm,, citat de P. RADIN, *La religion primitive* (tr. fr., 1941), p. 104.

Vis, boală sau ceremonie de iniţiere, elementul central rămîne mereu acelaşi: moartea şi învierea simbolică a neofitului, comportînd o rupere în bucăţi a trupului sub diverse forme (sfîşiere, tăiere, despicare a pîntecelui etc.). Exemplele ce urmează pun şi mai bine în evidenţă uciderea candidatului de către maeştrii săi iniţiatori.

Iată prima fază a iniţierii unui *medicine-man* la malekula[10]: „Un Bwili din Lol-narong a primit vizita fiului surorii sale care i-a spus:

« Vreau să îmi dai ceva. » Bwili i-a spus: « Ai îndeplinit toate cerinţele? » « Da, le-am îndeplinit. » I-a mai spus: « Te-ai culcat cu vreo femeie? » Nepotul i-a răspuns: « Nu. » Bwili i-a zis: « E bine. » Atunci i-a spus nepotului: « Vino aici. Culcă-te pe frunza aceasta. » Tînărul s-a culcat pe frunză. Bwili şi-a făcut un cuţit din bambus.

A tăiat braţul tînărului şi l-a pus pe două frunze. A început să rîdă de nepotul lui şi acela a răspuns şi el cu un hohot de rîs. I-a tăiat al doilea braţ şi l-a aşezat pe frunze lîngă primul. Apoi s-a întors şi au început amîndoi să rîdă, A tăiat din încheietura coapsei un picior al nepotului şi l-a aşezat lîngă cele două braţe. Apoi s-a întors şi au rîs iarăşi amîndoi. A tăiat după aceea celălalt picior şi l-aaşezat lîngă primul. S-a întors şi a rîs. Iar nepotul continua să rîdă. În sfîrşit, i-a tăiat capul şi l-a aşezat în faţa lui. A rîs şi capul rîdea şi el. Apoi a pus capul la loc. A luat braţele şi picioarele tăiate şi le-a pus la loc” Urmarea acestei ceremonii iniţiatice cuprinde transformarea vrăjitorească a maestrului şi ucenicului său în găini, simbol bine cunoscut al „puterii de a zbura” a şamanilor şi vrăjitorilor în general, asupra căruia vom reveni.

După o tradiţie a papuaşilor kiwai, într-o noapte, un om a fost ucis de un *oboro* (spiritul unui mort); acesta i-a scos din trup toate oasele şi i le-a înlocuit cu oase de *oboro*. Cînd spiritul l-a reînviat, omul era asemeni spiritelor, adică devenise şaman. *Oboro* i-a dat un os cu care putea chema spiritele.[11]

La etnia dayak din Borneo, iniţierea unui *manang* (adică, şaman) cuprinde trei ceremonii diferite, corespunzînd celor trei trepte ale şamanismului dayak. Prima treaptă, *besudi* (cuvînt care înseamnă, se pare, „a pipăi, a atinge”), este elementară şi se dobîndeşte în schimbul unei infime sume de bani. Candidatul zace, ca şi cum ar fi bolnav, pe verandă şi ceilalţi *manang* îi fac pase o noapte întreagă. Se presupune că pe această cale i se transmite viitorului şaman modul în care va putea descoperi bolile şi modul de a le vindeca prin palparea pacientului. (Nu este exclus ca, profitînd de această ocazie, bătrînii maeştri să introducă „puterea” magică în trupul candidatului sub formă de pietricele sau de alte obiecte.)

A doua ceremonie, *bekliti* („deschidere”), este mai complicată şi îmbracă un caracter net şamanic. După o noapte de incantaţii, bătrînii *manang* îl duc pe

---

10 J. W. LAY ARD, *Malekula*: *Flying Trichters*, *Ghosts and Epileptics*, p. 507. Am utilizat traducerea lui MÉTRAUX (P. RADIN, *La religion primitive*, pp. 99 şi urm.).

11 G. LANDTMAN, *The Kiwai Papuans of British New Guinea*, Londra, 1927, p, 325.

candidat într-o odaie izolată de celelalte prin draperii. „Acolo, după spusele lor, ei îi taie capul şi îi scot creierul; după ce l-au spălat bine i-l pun la loc candidatului, operaţia avînd rolul de a-i conferi acestuia o înţelegere clară ca să poată pătrunde misterele bolilor şi ale spiritelor rele; ei îi picură aur în ochi pentru ca să poată zări sufletele rătăcite şi hoinare; îi aplică gheare în vîrful degetelor ca să poată apuca şi ţine strîns aceste suflete; în sfîrşit, îi străpung inima cu o săgeată ca să-l facă milostiv şi plin de iubire pentru cei bolnavi şi suferinzi."53 Bineînţeles, ceremonia este simbolică; i se aşază novicelui o nucă de cocos pe creştet, apoi se sparge etc. Există şi o a treia ceremonie care desăvîrşeşte iniţierea şamanică şi care cuprinde o călătorie extatică în Cer cu ajutorul unei scări ritualice. Asupra acestei ultime ceremonii vom reveni într-un capitol ulterior (pp. 129 şi urm.).

După cum vedem, ne aflăm în prezenţa unei ceremonii simbolizînd moartea şi învierea candidatului. Înlocuirea viscerelor se face la modul ritualic de o manieră care nu implică în mod necesar experienţa extatică a visului, a bolii sau a nebuniei temporare pe care le întîlnim la şamanii australieni sau siberieni. Justificarea care se dă înlocuirii organelor (pentru a i se conferi candidatului o vedere superioară, pentru a-i oferi o inimă milostivă etc.) trădează - dacă aşa stau lucrurile - uitarea sensului originar al ritualului.

INIŢIERI ALE ŞAMANILOR ESCHIMOŞI

53 H. Ling ROTH, *The Natives of Sarawak and British North Bornéo*, Londra, 18%, I, pp. 280-281, citînd observaţiile publicate de arhidiaconul J. Perham, în *Journal of the Stroits Brauch of Asiatic Society*, 19, 1887. *Cf.* şi L. NYUAK, „Religious Rites and Customs of the Iban or Dyaks of Sarawak*1, în *Anthropos*, I, 1906, pp. 11-23, 165-184, 403-425 (pp. 173 şi urm.); E. H. GOMES, *Seventeen Years among the Sea Dyaks of Borneo*, Philadelphia, 1911, pp. 178 şi urm.; şi mitul sfîşierii în bucăţi a şamanului primordial la populaţia modora gond, în V. ELWIN, *Myths of Middle india*.

Londra, 1949, p. 450.

54 W. THALBITZER, „The Heathen Priests of East Greenland (*angakut*)", *XVI*. *Internationaler Amerikanisten-Kongress*, 1908, Viena-Leipzig, 1910, U, pp. 447-464 (pp. 452 şi urm.).

La eschimoşii ammasilik nu discipolul se prezintă în faţa batonului *angakok* (plural *angakut*) ca să fie iniţiat, ci şamanul îşi alege discipolul încă de cînd acesta este mic copil.54 Acesta îi alege dintre băieţii de la 6 la 8 ani pe aceia pe care îi socoteşte mai apţi de iniţiere „pentru ca ştiinţa celor mai mari puteri magice să poată fi păstrată pentru generaţiile viitoare" (Thalbitzer, „The Heathen Priests", p. 454).

„Numai anumiţi subiecţi, special dotaţi, visători, vizionari cu predispoziţie isterică pot fi aleşi. Cînd un bătrîn *angakok* găseşte un ucenic, iniţierea sa are loc în mare secret, departe de colibă, în munţi."55 *Angakok* îi spune cum să se izoleze în singurătate, lîngă un mormînt străvechi, în preajma unui lac şi acolo

să frece o piatră de alta în aşteptarea a ceea ce are să se întîmple. „Atunci va ieşi un urs din lac sau din gheţarul din mijloc, îţi va mînca toată carnea trupului, tu vei ajunge schelet şi vei muri. Dar îţi vei recupera carnea, te vei trezi la viaţă iar hainele vor zbura spre tine.”56 La eschimoşii din Labrador, însuşi Marele Spirit, Torngărsoak, care apare ca un urs alb, enorm, va veni şi-l va devora pe candidat (Weyer, *op. cit.*, p. 429), În vestul Groenlandei, cînd apare spiritul, candidatul zace „mort” timp de trei zile (*ibid.*).

55 W. THALBITZER, „Les Magiciens esquimaux, leurs conceptions du monde, de l'âme et de la vie”, *Journal de la Société des Americanistes*, XXII, Paris, 1930, pp. 73-106 (p. 77), *Cf.* şi E. M. WEYER Jr., *The Eskimos*: *Their Environment and Folkways*, New Häven, 1932, p. 428.

56 W. THALBITZER, „Les Magiciens esquimaux”, p. 78; *id.t* „The Heathen Priests”, p. 454.

57 THALBITZER, „The Heathen Priests”, p. 454. Pretutindeni în lume iniţierea presupune, indiferent de tipul ei, un anumit număr de tabuuri. Ar fi anost să studiem morfologia stufoasă a acestor interziceri care sînt, în general, fără interes direct pentru cercetarea de faţă. Vezi H. WEBSTER, *Taboo. A Sociologkal Study*, Stanford, 1942, în special pp. 273-274.

Este vorba, bineînţeles, de o experienţă extatică a morţii şi a învierii rituale, în timpul căreia băiatul îşi pierde cunoştinţa pentru o vreme. Cît despre reducerea la schelet a discipolului şi reacoperirea acestuia cu o came nouă, este vorba de o trăsătură specifică a iniţierii eschimoşilor la care vom reveni imediat, cînd ne vom ocupa de o altă tehnică mistică. Neofitul freacă pietrele o vară întreagă, şi chiar mai multe veri la rînd, pînă cînd îşi cîştigă spiritele ajutătoare (Thalbitzer, „The Heathen Priests”, p. 454; Weyer, *op. cit.*, p. 429); dar în fiecare anotimp el îşi caută un nou maestru pentru a-şi putea lărgi experienţele (căci fiecare *angakok* este specializat într-o anumită tehnică) şi a-şi alcătui o ceată de spirite ajutătoare (Thalbitzer, „Les Magiciens”, p. 78). În timp ce freacă pietrele, el este supus la diverse tabuuri.57 Un *angakok* instruieşte cîte 5-6 ucenici deodată (Thalbitzer,

„Les Magiciens”, p. 79) şi este plătit pentru învăţătura pe care le-o dă (*id.*, „The Heathen Prieşte”, p. 454; Weyer, pp. 433-434).58

La eschimoşii iglulik, lucrurile par deosebite. Cînd un tînăr sau o tînără doresc să ajungă şamani, ei se prezintă cu un dar la maestrul pe care şi l-au ales şi îi declară: „Am venit la tine pentru că doresc să văd.” în aceeaşi seară, şamanul îşi întreabă spiritele „pentru ca să îndepărteze orice piedică”. Aspirantul, precum şi familia lui îşi mărturisesc păcatele (încălcările tabuurilor etc.) şi făcînd acest lucru se purifică în faţa spiritelor. Perioada de instruire nu este îndelungată, mai ales cînd este vorba de candidaţi de sex masculin. Ea poate chiar să nici nu depăşească un răstimp de cinci zile. Dar este de la sine înţeles că aspirantul îşi va continua pregătirea în singurătate. Instruirea are loc

dimineaţa, la prînz şi seara, precum şi în timpul nopţii, în această perioadă, candidatul mănîncă foarte puţin iar familia lui nu ia parte la vînătoare.59

58 Cu privire la instruirea aspiranţilor, vezi şi STEFANSSON, „The Mackenzie Eskimo”, în *Anthropological papers of the American Museum of Natural History*, XIV, partea 1,1914, pp. 367 şi urm.; F. BOASt „The Central Eskimo”, *Sixth annual report of the Bureau of American Ethnology*, 1884-1885, Washington. 1888, pp. 399-675 (pp. 591 şi urm,); *5*. W. BILBY, *Amomg Unknown Eskimos*, Londra, 1923, pp. 196 şi urm. (Insulele Baffin). Knud RASMUSSEN, *Across Arctic America*, New York şi Londra, 1927, pp. 82 şi urm., relatează istoria şamanului Ingjugarjuk care, în cursul izolării sale iniţiatice, se simţea „oarecum mort”. Apoi, a iniţiat-o chiar el pe cumnata lui trăgînd în ea cu o puşcă în care pusese pietre în loc de gloanţe. Un al treilea caz de iniţiere vorbeşte despre cinci zile petrecute în apa îngheţata, fără ca hainele candidatului să se ude.

59 Knud RASMUSSEN, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos* (*Report on the Fifth Thüle Expedition*), 1921-1924, vol, VII, nr. 1, Copenhaga, 1929, pp. 111 şi urm.

Iniţierea propriu-zisă începe cu o operaţie asupra căreia nu dispunem de prea multe informaţii. Din ochii, creierul şi măruntaiele discipolului, bătrînul *angakok* scoate „sufletul”, pentru ca spiritele să ştie ce este mai bun în viitorul şaman (Rasmussen, *op*. *cit*., p. 112).

Ca urmare a acestei „scoateri” a sufletului, candidatul va putea să-şi scoată el însuşi sufletul din trup şi să întreprindă lungi călătorii mistice în spaţiu şi în adîncurile mării (*ibid*., p. 113). Este posibil ca această operaţie misterioasă să se asemene întrucîtva cu tehnicile şamanilor australieni pe care le-am studiat mai sus. În orice caz, „scoaterea sufletului” din măruntaie camuflează cu greu o „înnoire” a viscerelor.

După aceea, bătrînul şaman îi face rost discipolului de *angákoq*, care se mai cheamă şi *qaumaneq*, adică „fulgerul” sau „iluminarea” ucenicului, căci *angâkoq* constă dintr-o „lumină misterioasă pe care şamanul o percepe dintr-o dată în trupul său, în cap, înăuntrul creierului, un far tainic, un foc inexplicabil, care îl face să vadă în întuneric, atît la propriu, cît şi la figurat, căci, din acest moment, el este în stare, chiar şi cu ochii închişi, să vadă prin beznă şi să zărească lucrurile şi întîmplările viitoare imperceptibile pentru ceilalţi oameni; în acest fel el poate să cunoască atît viitorul, cît şi tainele altora” (Rasmussen, *op*. *cit*., p. 112).

Candidatul dobîndeşte această lumină mistică după ce a invocat, timp de multe ore, spiritele, stînd pe o bancă în coliba sa. Cînd are pentru prima oară experienţa aceasta, este „ca şi cum casa în care stă s-ar înălţa dintr-o dată în aer; el vede pînă foarte departe în faţa sa, peste munţi, ca şi cum pămîntul întreg ar fi o cîmpie întinsă iar ochii lui i-ar vedea graniţele. Nimic nu-i rămîne ascuns. Şi nu numai că este în stare să vadă pînă foarte departe, ci poate

descoperi şi sufletele furate, fie că sînt ascunse şi păzite în ciudate locuri îndepărtate, fie că au fost răpite în cer, sau jos, în tărîmul morţilor” (*ibid*., p. 113).

60 Cf. M ELIADE, *Méphistophélès et Vandrogyne*, Paris, 1962, pp. 27 şi urm. (trad.

rom. de Alexandra Cuniţă, *Mefistofel şi androginul*, ed. Humanitas, Bucureşti, 1995, pp. 18 şi urm.).

61 Vezi M. ELIADE, *Le Yoga*. *Immortalité et liberté*, Paris, 1954, pp. 198 şi urm.

(trad. rom. de Walter Fotescu, *Yoga*. *Nemurire şi libertate*, ed. Humanitas, Bucureşti, 1993 şi 1997, pp. 171 şi urm.).

Vom întîlni şi aici experienţa urcuşului şi a înălţării, chiar şi pe aceea a levitaţiei, specifice şamanismului siberian, dar care se întîlneşte şi în alte regiuni putînd fi socotită o trăsătură caracteristică a şamanismului în general. Vom avea ocazia să revenim de mai multe ori asupra acestor tehnici ale ascensiunii şi asupra semnificaţiei lor religioase. Pentru moment, să observăm că experienţa luminii interioare care hotărăşte cariera şamanului iglulik este specifică multor mistici superioare. Ca să ne limităm la cîteva exemple, să amintim că „lumina lăuntrică” (*antar jyotih*) defineşte, în *Upanişade*, însăşi esenţa lui *ătman.60* în tehnicile yoga, în special acelea ale şcolilor budiste, lumina diferit colorată indică reuşita anumitor meditaţii,61 Tot aşa, *Cartea tibetană a morţilor* acordă o mare importanţă luminii în care, se pare, se scaldă sufletul muribundului în cursul agoniei şi imediat după moarte: de fermitatea cu care aleg lumina orbitoare depinde soarta de după moarte a morţilor (eliberarea sau reîncarnarea).62 în sfîrşit, să nu uităm rolul enorm pe care îl are lumina interioară în mistica şi teologia creştină.63 Toate acestea ar trebui să ne determine să apreciem cu mai multă înţelegere experienţele şamanilor eschimoşi; există destule motive să credem că atare experienţe mistice au caracterizat cumva omenirea arhaică din cele mai îndepărtate epoci.

CONTEMPLAREA PROPRIULUI SCHELET

Qaumaneq este o facultate mistică pe care maestrul o dobîndeşte în beneficiul discipolului de la Spiritul Lunii. Ea poate fi dobîndită şi direct de către discipol cu ajutorul spiritelor morţilor, al Mamei caribu, sau al urşilor (Rasmussen, *op*. *cit*., p. 113). Este vorba însă întotdeauna de o experienţă personală; aceste fiinţe mistice sînt doar sursele de la care, dacă s-a pregătit cum se cuvine, aspirantul este îndreptăţit să aştepte revelaţia necesară.

62 W. Y. EVANS-WENTZ (ed.), *The Tibetan Book of the Dead*, Londra, ed. a treia, 1957, pp. 102 şi urm.

63 Cf M. ELIADE, *Méphistophéiès et l'androgyne*, pp. 73 şi urm. (trad. rom., pp. 53 şi urm.)

Înainte chiar de a încerca să-şi cîştige de partea lui unul sau mai multe spirite ajutătoare, care sînt un fel de noi „organe mistice” ale oricărui şaman,

neofitul eschimos trebuie să treacă cu bine o mare probă iniţiatică. Această experienţă cere un îndelungat efort de asceză fizică şi de contemplaţie avînd ca scop dobîndirea *facultăţii de a se vedea pe sine ca schelet*. Cu privire la acest exerciţiu spiritual, şamanii anchetaţi de Rasmussen au dat informaţii destul de vagi, pe care ilustrul explorator le rezumă astfel; „Deşi nici un şaman nu reuşeşte să explice cum şi de ce, ei pot totuşi, prin puterea supranaturală pe care o primesc, să-şi golească trupul şi de carne şi de sînge, încît să le rămînă doar oasele. Ei trebuie atunci să numească toate părţile trupului lor şi să menţioneze fiecare os pe nume; pentru asta, nu trebuie să folosească limbajul obişnuit, ci doar limbajul special şi sacru al şamanilor, deprins de la maestru. Privindu-se astfel, goi şi cu desăvîrşire eliberaţi de carnea şi de sîngele lor, materii perisabile şi trecătoare, ei se consacră, folosind tot limbajul sacru al şamanilor, marii lor vocaţii, prin acea parte a trupului lor destinată să reziste cît mai mult acţiunii soarelui, vîntului şi timpului după moarte" (Rasmussen, *op. cit.*, p. 114).

Acest important exerciţiu meditativ, care echivalează totodată cu o iniţiere (căci dobîndirea spiritelor ajutătoare este riguros legată de reuşită), reaminteşte surprinzător visele şamanilor siberieni, cu singura diferenţă că reducerea la starea de schelet este în cazul siberienilor operată de şamanii-strămoşi sau de alte fiinţe mitice, în timp ce la eschimoşi este vorba de o operaţie mentală dobîndită prin asceză şi efort personal de concentrare. În ambele situaţii, elementele esenţiale ale acestei viziuni mistice sînt descărnarea, numărarea şi numirea fiecărui os în parte. Şamanul eschimos dobîndeşte această viziune în urma unui lung şi greu antrenament. Şamanii siberieni sînt, în majoritatea cazurilor, „aleşi" şi asistă pasiv la propria lor rupere în bucăţi de către fiinţele mitice. Dar în toate aceste cazuri, reducerea la schelet marchează o depăşire a condiţiei umane profane şi, plecînd de aici, o eliberare a acesteia.

Rămîne să mai adăugăm că această depăşire nu are întotdeauna aceleaşi consecinţe mistice. După cum vom avea ocazia să vedem studiind simbolismul costumului şamanic (vezi pp. 146 şi urm.), în orizontul spiritual al vînătorilor şi păstorilor, osul reprezintă însăşi sursa vieţii, atît a vieţii omeneşti, cît şi a Marii Vieţi Animale, în general. A fi redus la starea de schelet echivalează cu o reintegrare în matricea acestei Mari Vieţi, cu o înnoire totală, cu o renaştere mistică. Dimpotrivă, în anumite tipuri de meditaţie din Asia Centrală, de origine sau cel puţin de structură budistă şi tantrică, reducerea la starea de schelet are o valoare mai degrabă ascetică şi metafizică:

ea înseamnă a anticipa lucrarea timpului, a reduce, cu ajutorul gîndirii, Viaţa la ceea ce este ea în fapt: o iluzie trecătoare în perpetuă schimbare (vezi mai jos pp. 397 şi urm.).

Să remarcăm că atare contemplări sînt vii încă şi în cadrul misticii creştine, ceea ce arată, încă o dată, că situaţiile-limită imaginate de primele

treziri la conştiinţă ale omului arhaic au rămas neschimbate. Există, fără îndoială, o deosebire de conţinut între aceste experienţe religioase, aşa cum vom vedea în cazul reducerii la starea de schelet la călugării budişti din Asia Centrală. Dar, sub un anume aspect, toate aceste experienţe contemplative se echivalează: pretutindeni ne găsim în faţa voinţei de a depăşi condiţia profană, individuală şi de a atinge o perspectivă trans-temporală; fie că este vorba de o re-imersie în viaţa originară cu scopul de a dobîndi o înnoire spirituală a întregii fiinţe sau (ca în mistica budistă şi în şamanismul eschimos) de o eliberare de iluzia carnală, rezultatul este acelaşi:

a regăsi întrucîtva însăşi sursa vieţii spirituale care este „adevăr" şi „viaţă", deopotrivă.

INIŢIERI TRIBALE ŞI SOCIETĂŢI SECRETE

Am pus în evidenţă, în mai multe rînduri, esenţa *iniţiatică* a „morţii" candidatului urmată de „învierea" sa, orice formă ar lua acestea: vis extatic, boală, întîmplări neobişnuite sau ritual pur şi simplu. Într-adevăr, ceremoniile pe care le implică trecerea de la o clasă de vîrstă la alta sau intrarea într-o „societate secretă" oarecare presupun întotdeauna o serie de rituri care se pot rezuma într-o formulă comodă: moarte şi înviere a candidatului. Să le amintim pe cele mai obişnuite64:

a) Perioadă de recluziune în pădure sau în hăţiş (imagine a lumii de dincolo) şi existenţă larvară, aidoma morţilor: interdicţii impuse candidaţilor, derivînd din faptul că ei sînt asimilaţi cu defuncţii (un mort nu poate mînca anumite mîncăruri sau nu se poate sluji de degete etc.).

b) Faţa şi corpul mînjite cu cenuşă sau cu substanţe calcaroase ca să se obţină efectul de paliditate al spectrelor; măşti funerare.

c) îngropare simbolică a aspirantului în templu sau în casa idolilor.

d) Coborîre simbolică în Infern.

e) Somn hipnotic; băutură care îl lasă pe candidat fără cunoştinţă.

64 Cf. H. SCHURTZ, *Altersklassen und Männerbunde*, Berlin, 1902; H. WEBSTER, *Primitive Secret Societies*: *a Study în Early Politics and Religion*, New York, 1908, ed. a 2-a, 1932; A. van GENNEP, *Les rites de passage*, Paris, 1909; E. M. LOEB, „Tribal Initiations and Secret Societies", *Univ. Of California Publ. În American Archaeology and Ethnology*, vol. 25, 3, pp. 249-288, Berkeley, 1929; M. EL IADE, *Naissances Mystiques*, Paris, 1959 (trad. rom. de Mihaela Grigore Paraschivescu, *Naşteri mistice*, ed. Humanitas, Bucureşti, 1996). Vom reveni asupra problemei într-o carte în pregătire, *Death and initiation*.

f) încercări şi probe dificile: aspirantul este bătut cu ciomagul, pus să calce cu talpa goală pe jar, este atîmat în aer, i se amputează degetele şi este supus şi altor cruzimi.

Scopul acestor ritualuri şi probe iniţiatice este să-l facă pe aspirant să uite viaţa de dinainte. De aceea, în multe locuri, candidatul reîntors în cătun după iniţiere simulează pierderea memoriei; trebuie să fie din nou învăţat să meargă, să mănînce, să se îmbrace. Neofiţii învaţă îndeobşte un nou limbaj şi capătă un nume nou. Restul comunităţii îi consideră pe candidaţi, în tot timpul şederii lor în hăţiş, morţi, îngropaţi sau înghiţiţi de un monstru sau de un zeu, iar la întoarcerea lor în sat îi priveşte ca pe nişte strigoi.

Din punct de vedere morfologic, probele iniţiatice ale viitorului şaman sînt solidare cu marea categorie a riturilor de trecere şi a ceremoniilor de intrare în societăţile secrete. Cîteodată este greu de deosebit între riturile de iniţiere tribală şi cele de intrare într-o societate secretă (cum este cazul în Noua Guinee; c/. Loeb, „Tribal initiations”, p. 254) sau între riturile de admitere într-o societate secretă şi cele de iniţiere şamanică (în special cele din America de Nord; cf. Loeb, pp. 269 şi urm.). Este vorba, de altfel, în toate aceste cazuri de o „încercare” din partea candidatului de a dobîndi puteri.

În Siberia şi în Asia Centrală nu există rituri iniţiatice de trecere de la o clasă la alta. Dar ar fi greşit să se acorde acestui fapt o importanţă deosebită pentru a trage de aici concluzii privind eventuala origine a riturilor siberiene de iniţiere şamanică, deoarece cele două mari categorii de ritualuri (iniţiere tribală - iniţiere şamanică) coexistă şi în alte părţi: de exemplu în Australia, în Oceania, în cele două Americi. În Australia, lucrurile par să fie chiar destul de limpezi: deşi se socoteşte că toţi oamenii trebuie să fie iniţiaţi ca să dobîndească statutul de membru al tribului, are loc o nouă iniţiere în cazul celor meniţi să devină *medicine-man*. Această iniţiere îi conferă candidatului puteri diferite de cele ce-i fuseseră atribuite de iniţierea în cadrul tribului. Ea este o specializare de vîrf în manipularea sacrului. Marea deosebire pe care o putem remarca între aceste două tipuri de iniţiere constă în importanţa capitală acordată experienţei interioare, extatice în cazul celor care aspiră la profesia de *medicine-man*. Nu viitorii vraci îşi decid prin propria lor voinţă statutul: vocaţia este condiţia *sine qua non* a acestui statut, şi această vocaţie se manifestă îndeosebi printr-o capacitate deosebită de a avea experienţe extatice. Vom avea prilejul să revenim asupra acestui aspect, pe care îl socotim caracteristic, al şamanismului şi care, în cele din urmă, deosebeşte tipul de iniţiere tribală şi de intrare într-o societate secretă de o inţiere şamanică propriu-zisă.

65 Vezi Oskar DÄRNHARDT, *Natursagen*, Leipzig, 1909-1912, vol. II, p. 154; J. BOLTE şi POLÍVKA, *Anmerkungen zu den Kinderund Hausmärchen der Brüder Grimm*, Leipzig, 1913-1930, vol. III, p. 198, n. 3; Stith THOMPSON, *Motif-Index of Folk-Literature*, vol. II, Helsinki, 1933, p. 294; C M. EDSMAN, *Ignis divinus*: *le feu comme moyen de rajeunissement et dîmmortalité*: *contes*, *légendes*, *mythes et rites*, Lund, 1949, pp. 30 şi urm., 151 şi urm. EDSMAN utilizează de asemenea substanţialul articol al lui C. MARSTRANDER, „Deux

contes irlandais", *Miscellany presented io Kuno Meyer*, Halle, 1912, pp. 371-486, pe care BOLTE şi POLÍVKA, precum şi S. THOMPSON nu-l cunoşteau.

Să mai remarcăm că mitul regenerării prin sfîşiere în bucăţi sau ardere pe foc a continuat să obsedeze omenirea chiar şi în afara orizontului spiritual al şamanismului. Medeea a izbutit să le facă pe fetele lui Pelias să-şi omoare tatăl convingîndu-le că acesta va învia şi va fi reîntinerit, aşa cum a făcut ea însăşi cu un berbec (Appollodor, *Bibliotheke*, I, IX, 2 7). Iar cînd Tantal îl ucide pe fiul său, Pelops, şi îl dă de mîncare zeilor, aceştia îl învie fierbîndu-l într-un cazan (Pindar, *Olymp*, I, 26, (40) şi urm.); nu mai lipseşte decît umărul pe care, din greşeală, l-a mîncat zeiţa Demeter (asupra acestui motiv, vezi mai jos, pp. 159 şi urm.). Mitul întineririi prin tăiere în bucăţi şi fierbere s-a transmis, de asemeni, în folclorul din Siberia, Asia Centrală şi Europa, rolul fierarului fiind jucat fie de Isus Cristos, fie de sfinţi.65

CAPITOLUL III

Dobîndirea puterilor şamanice

Am văzut că una din formele cele mai obişnuite de alegere a viitorului şaman este întîînirea acestuia cu o fiinţă divină sau semidivină care îi apare în vis, în timpul unei boli ori într-o altă împrejurare, îi dezvăluie că a fost „ales" şi îl îndeamnă ca de aici înainte să urmeze o altă rînduială de viaţă. Cel mai adesea, sufletele strămoşilor şamani sînt acelea care îi aduc candidatului la cunoştinţă acest lucru, S-a putut chiar presupune că alegerea şamanică este legată de cultul strămoşilor. Dar, aşa după cum a observat pe bună dreptate L. Sternberg („Divine Election", pp. 474 şi urm.), strămoşii înşişi au trebuit să fie „aleşi" cîndva, la începutul vremurilor, de către un zeu. Potrivit tradiţiei buriate (Sternberg, p. 475), în vremea veche, şamanii şi-au luat dreptul divin şamanic (*utcha*) direct de la spiritele cereşti; numai azi ei îşi primesc tradiţia de la strămoşi. Această credinţă se încadrează în concepţia generală privînd decăderea şamanilor, concepţie atestată atît în regiunile arctice, cît şi în Asia Centrală; potrivit acesteia, la început „primii şamani" zburau cu adevărat pînă la nori pe caii lor şi săvîrşeau minuni pe care urmaşii lor sînt astăzi incapabili să le mai repete.1

MITURI SIBERIENE PRIVIND ORIGINEA ŞAMANILOR

1 Cf., între alţii, RASMUSSEN, *Inteilecîuaî Culture of the Iglulik Eskimos*, p, 131; Mehmed Fuad KÖPRÜLÜZADE, „Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans*', în *Mémoires de l'Institut de Turcologie de l'Université de Stamboul*, I, Istanbul, 1929, p, 17.

Unele legende explică decăderea de azi a şamanilor prin trufia „primului şaman", care s-ar fi luat la întrecere cu Dumnezeu, Versiunile buriate povestesc că, deoarece primul şaman, Kara-Gyrgän, s-a lăudat cu puterea sa nelimitată, Dumnezeu a vrut să-l pună la încercare; el a luat sufletul unei tinere fete şi l-a închis într-o sticlă.

Ca să fie sigur că sufletul nu o să scape, Dumnezeu a astupat gura sticlei cu degetul. Şamanul s-a urcat la Ceruri călare pe tobă, a zărit sufletul fetei şi, pentru ca să-l poată slobozi, s-a transformat în păianjen şi l-a muşcat pe Dumnezeu de obraz; acesta şi-a tras degetul şi sufletul fetei a putut să scape. Furios, Dumnezeu a atenuat puterea lui Kara-Gyrgän; drept urmare, puterile şamanilor s-au diminuat simţitor.2

Potrivit tradiţiei i akute, „primul şaman" avea o putere extraordinară şi, din trufie, n-a vrut să-l recunoască pe Dumnezeul iakuţilor.

Trupul acestui şaman era făcut din şerpi încolăciţi. Dumnezeu a trimis focul ca să ardă trupul şamanului, dar din flăcări a scăpat o broască rîioasă; din ea au ieşit „demonii", iar din aceştia s-au născut şamanii şi şamanele iakuţilor.3 Tunguşii din Turuhansk au o legendă diferită: „primul şaman" s-a creat singur, cu propriile puteri, dar şi cu ajutorul diavolului. El a zburat la cer prin gaura din vîrful iurtei şi s-a întors după o vreme întovărăşit de lebede.4

Ne aflăm aici în prezenţa unei concepţii dualiste, dezvăluind probabil influenţe iraniene. Avem destule motive să presupunem că această clasă de legende se referă mai degrabă la originea „şamanilor negri", ştiuţi ca avînd legătură numai cu Iadul şi cu „Diavolul".

Dar majoritatea miturilor despre originea şamanilor îl au ca autor direct pe Dumnezeu sau pe reprezentantul său, Acvila, pasăre solară.

2 S. ŞAŞKOV, *Şamanstvo v Sibiři*, Sankt-Petersburg, 1864, p. 81, citat de V. M.

MIKHAILOWSKI, „Shamanism în Siberia", p. 63; alte variante: HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, pp. 543-544. Tema mitică a conflictului dintre şamanul-vrăjitor şi Fiinţa Supremă se întîlneşte şi la populaţiile andaman şi semang; *cf.* R. PETTAZZONI, *L'ônniscienza di Dio*, Torino, 1955, pp. 441 şi urm. şi 458 şi urm.

3 PRIPUZOV, citat de MIKHAILOWSKI, p. 64.

4 P. I. TRETIAKOV, *Turuhanskii Krai*, *ego priroda ijiteli*, Sankt-Petersburg, 1871, pp. 210-211; MIKHAILOWSKI, p. 64. Unele detalii ale acestor legende (zborul prin gaura iurtei, lebedele etc.) ne vor reţine atenţia mai încolo.

Iată ce povestesc buriaţii: La început, nu existau decît Zeii (*tengri*) la apus şi Spiritele Rele la răsărit. Zeii l-au făurit pe om şi acesta a trăit fericit pînă în clipa în care spiritele rele au răspîndit boala şi moartea în lume. Zeii au decis să-i dea omenirii un şaman care să poată lupta cu bolile şi cu moartea şi au trimis pe Pămînt Acvila.

Dar oamenii nu au înţeles limba Păsării: de altfel nu puteau avea încredere într-o pasăre. Acvila s-a întors la Zei şi i-a rugat să-i dea darul vorbirii sau să le trimită oamenilor un şaman buriat. Zeii au trimis-o înapoi cu porunca de a dărui puterea de a şamaniza primei fiinţe întîlnite. Ajungînd pe Pămînt, Acvila a văzut o femeie dormind lîngă un copac şi s-a împreunat cu ea. La puţină vreme după asta, femeia a născut un fiu care a devenit „primul şaman".

După altă variantă, femeia, ca urmare a legăturilor sale cu Acvila, a văzut spirite şi a devenit ea însăşi şamână.5

De aceea, în alte legende, apariţia unui vultur este interpretată ca un semn de vocaţie şamanică. Se povesteşte că, zărind într-o bună zi o acvilă care fura oi, o tînără buriată a înţeles semnul şi a acceptat să devină şamană. Iniţierea ei a durat şapte ani şi, după ce a murit, ea a ajuns *sajan* (adică „spirit", „idol") şi a continuat să ocrotească pruncii de spiritele rele.6

5 AGAPITOV şi HANGALOV, „Materiali dlia izucenia şamanstva v Sibiři. $amanstvo u buriat Irkuţkoi gubernii" în *Izvestia Vostocino-Sibirskogo Otâela Russkogo Gheograficeskogo Obşcestva*, XIV, l-2, Irkuţk, 1883. pp. 41-42 (trad. şi rezumat în L. STIEDA, „Das Schamanentum unter den Burjaten", *Globus*, LII, 16, 1887, pp. 250-253); MIKHAILOWSKI, p. 64; HAR VA. *Die religiösen Vorstellungen*, pp. 456-466. Vezi o altă variantă în X CURTIN, *A Journey în Southern Siberia*, Londra, 1909, p. 105. Un mit similar este atestat la membrii tribului pondo din Africa de Sud; *cf* W. J. PERRY, *The Primordial Ocean*, Londra, 1935, pp. 143-144.

6 Garma SANDSCHEJEW, „Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten", p. 605.

7 Leo STERNBERG, „Der Adlerkult bei den Völkern Sibiriens. Vergleichende Folklore-Studie", *Archiv für Religiotiswissenschaft*, XXVIII, 1930, pp. 125-153 (p. 130).

Cf concepţii similare la populaţiile ket sau la ostiacii de pe Ienisei; B. D. ŞIMKIN, „A sketch of the Ket, or Yenissei « Ostyak *Ethnos*, IV, 1939, pp. 147-176 (pp. 160 şi urm.).

La iakuţii din Turuhansk, Acvila este socotită de asemenea drept fauritoarea primului şaman. Dar Acvila este totodată purtătoare a numelui Zeului Suprem, Ajy („Creatorul") sau Ajy tojen („Creatorul Luminii"). Copiii lui Ajy tojen sînt reprezentaţi ca spirite-păsări aşezate pe crengile Arborelui Lumii; în vîrf este Acvila cu două capete, Tojon Kötör („Stăpînul Păsărilor"), care îl personifică, probabil, chiar pe Ajy tojen.7 Iakuţii, ca şi multe alte neamuri siberiene, stabilesc o legătură simbolică între Acvilă şi arborii sacri, în special mesteacănul. Cînd Ajy tojen l-a făurit pe şaman, el a sădit în acelaşi timp un mesteacăn cu opt ramuri în locuinţa lui din Cer şi pe aceste ramuri a aşezat cuiburile în care se găseau copiii Creatorului. El a sădit, în plus, trei copaci pe Pămînt; în amintirea acestora, şamanulare el însuşi un copac al său de viaţa căruia depinde însăşi viaţa lui.[12] Ne amintim că în visele iniţiatice ale şamanilor, candidatul este purtat pînă la Arborele Cosmic, în vîrful căruia se află tronul Stăpînului Lumii. Uneori, Fiinţa Supremă este reprezentată în formă de acvilă şi, în crengile Arborelui, stau sufletele viitorilor şamani (*cf* Emsheimer,

12 STERNBERG, „Der Adlerkult", p. 134. Cu privire la seria arbore, suflet, naştere în credinţele mongolilor şi siberienilor, cf. U. PESTALOZZA, „Il manicheismo presso i Turchi occidentali ed orientali", Reale Istituto Lombarda di Scienze e Lettere, Rendiconti, voi. 67, 1934, pp. 417-497 (pp. 487 şi urm.).

„Shamanentrommel und Trommelbaum”, p. 174). Această imagine mitică are, probabil, un prototip paleo-oriental.

Tot la iakuţi, Acvila este pusă în relaţie şi cu fierarii; or, se ştie, iakuţii cred că aceştia au o origine comună cu şamanii (Sternberg, „Adlerkult”, p. 141). Potrivit credinţei ostiacilor de pe Ienisei, a teleuţilor, orotč-ilor şi a altor populaţii siberiene, primul şaman s-a născut dintr-o Acvilă sau, cel puţln, a fost iniţiat în arta sa de către o Acvilă.[13]

Să amintim şi rolul deţinut de Acvilă în miturile despre iniţierea şamanică (vezi mai sus, pp. 48 şi urm.) şi elementele ornitomorfe ale costumului de şaman care-l transformă în mod magic pe acesta din urmă în acvilă (vezi mai jos, p. 155). Acest ansamblu de constatări revelează un simbolism complex, cristalizat în jurul unei fiinţe divine celeste şi al zborului magic către Centrul Lumii (= Arborele Lumii), simbolism pe care îl vom regăsi cu o mare frecvenţă ulterior.

Ceea ce trebuie să subliniem însă, de pe acum, este faptul că rolul jucat de sufletele strămoşilor în alegerea unui şaman este, în realitate, mai puţin important decît am fi fost înclinaţi să credem. Strămoşii nu sînt decît urmaşii acelui mitic „şaman dintîi”, creat de Fiinţa Supremă solarizată în formă de Acvilă. Vocaţia şamanică hotărîtă de sufletele strămoşilor nu este, uneori, altceva decît transmiterea unui mesaj supranatural primit într-un *illud tempus* mitic.

A FI ALES ŞAMAN LA GOLZI ŞI LA IAKUŢI

Golzii fac o deosebire clară între spiritul protector (*ayami*), care îl alege pe şaman, şi spiritele ajutătoare (*syweri*) care îi sînt subordonate şi care îi sînt acordate şamanului de către *ayami* însuşi (Sternberg, „Divine Election”, p. 475). După Sternberg, golzii ar explica legăturile dintre şaman şi *ayami-u* său printr-un complex emoţional sexual.

---

13 STERNBERG, „Der Adlerkult", pp. 143-144. Despre acvilă în credinţele iakuţilor, vezi W. SIEROSZEWSKI, „Du chamanisme", pp. 218-219; despre importanţa acvilei în religia şi mitologia populaţiilor siberiene, cf. H AR VA, Die religiösen Vorstellungen, pp. 465 şi urm.; H. FINDEISEN, „Der Adler als Kulturbringer im nordasiatischen Raum und in der amerikanischen Arktis", în Zeitschrift für Ethnologie, LXXXI, Berlin, 1956, pp. 70-82; despre simbolismul acvilei, cf F. Altheim şi H.-W. HAUSSIG, Die Hunnen in Osteuropa, Baden-Baden, 1958, pp. 54 şi urm.

Anumite triburi hrănesc uneori acvilele cu carne crudă (cf D. ZELENIN, Kult ongonov v Sibiři, Moscova, 1936, pp. 182 şi urm.), dar acest obicei pare sporadic şi tardiv. La tunguşi, „cultul" acvilei este mai degrabă nesemnificativ (vezi ŞIROKOGOROV, Psycho-mental Complex of the Tungus, p. 298). STERNBERG, op. cit., p. 131, aminteşte că Vainämöinen, „cel dintîi şaman" al tradiţiei mitologice finlandeze, descindea şi el dintr-o acvilă; vezi Kalevala, Runa I, versurile 270 şi urm. (cf analiza acestui motiv în Kaarle KROHN, Kaïevalastudien, V: Vainämöinen, FFC nr. 75, Helsinki, 1938, pp.

şi urm.). Zeul ceresc suprem al finlandezilor, Ukko, se mai numeşte şi Aija (în laponă Aijo, Aije), nume pe care Sternberg îl apropie de Ajy. Ca şi iakutul Ajy, finlandezul Äijä este strămoşul şamanilor. „Şamanul alb" este numit de iakuţi Ajy Ojùna, foarte apropiat, după Sternberg, de finlandezul Aîja Ukko. Motivele Acvilei şi motivul Arborelui Cosmic (Yggdrasil) le regăsim şi în mitologia germanică: Odin este uneori supranumit „Acvila" (cf, de exemplu, E. MOGK, Germanische Mythologie, Strasbourg, 1898, pp. 342, 343).

Iată ce ne spune un şaman gold (începutul mărturiei sale a fost deja consemnat în primul capitol, pp. 41-42):

„... într-o zi, în timp ce zăceam bolnav în pat, s-a apropiat de mine un spirit. Era o femeie foarte frumoasă, zveltă, nu mai înaltă de o jumătate de *arshin* (71 cm). Faţa şi părul ei o făceau foarte asemănătoare cu una din femeile noastre, ale golzilor. Pletele îi coborau pe umeri în cosiţe negre. Sînt unii şamani care spun că au avut viziunea unei femei cu un obraz negru şi altul roşu. Cea care mi-a apărut mie mi-a spus: « Eu sînt *ayami* a strămoşilor tăi şamani. Eu i-am învăţat arta şamanică; acum este timpul să te învăţ pe tine. Bătrînii şamani au murit unul după altul şi nu mai este nimeni în stare să vindece bolnavii. Te voi face şaman. » Şi a adăugat: « Te iubesc. Vei fi bărbatul meu, căci nu am soţ în acest moment, iar eu voi fi soţia ta. Îţi voi da nişte spirite care te vor ajuta să tămăduieşti; te voi învăţa să vindeci bolnavii şi voi fi lîngă tine ca să te ajut să-i însănătoşeşti. Oamenii ne vor aduce de mîncare. » Uluit, am vrut să mă opun acestei porunci. « Dacă nu mi te vei supune, mi-a zis ea, te voi ucide. »

De atunci a venit mereu la mine: m-am culcat cu ea ca şi cum ar fi fost nevasta mea, dar copii n-am avut. Trăieşte singură, fără nici o rudă, într-o colibă pe vîrf de munte. Îşi schimbă însă adesea casa.

Uneori are înfăţişarea unei bătrîne, alteori pe aceea a unui lup, astfel încît nu te poţi uita la ea fără să nu te înspăimînţi. Alteori, luînd formă de tigru înaripat, mă duce să văd o seamă de locuri. Am văzut munţi unde nu trăiesc decît bătrîni şi bătrîne şi sate în care sînt numai bărbaţi tlneri şi femei tinere: seamănă cu noi, golzii, şi vorbesc limba noastră: uneori se întîmplă să se transforme în tigri.10 Acum, *ayami* a mea mă vizitează mai rar decît înainte. Pe vremea cînd mă iniţia, venea în fiecare noapte. Mi-a dăruit trei fiinţe care să mă ajute: *jar ga* (pantera), *doonto* (ursul) şi *amba* (tigrul). Ele mă vizitează în vis şi apar de fiecare dată cînd le chem ca să pot şamaniza. Dacă vreuna din aceste trei fiare refuză să apară, *ayami* le obligă să o facă; se spune că sînt şi spirite care rezistă poruncilor ei. Cînd şamanizez, sînt pur şi simplu stăpînit de *ayami*, precum şi de aceste spirite ajutătoare:

ele pătrund în mine precum fumul sau umezeala. Cînd *ayami* intră în mine, ea vorbeşte prin gura mea şi orînduieşte totul. Tot astfel, atunci cînd mănînc ofrandele de hrană (*sukdu*) sau cînd beau sînge de porc (numai şamanul are dreptul să-l bea, profanii nu se pot atinge de el), nu sînt eu acela care bea sau mănîncă, ci doar ayami...”11

Elementele sexuale joacă, fără îndoială, un rol important în această autobiografie şamanică. Dar trebuie să notăm că o *ayami* nu-şi abilitează automat „soţul” să şamanizeze doar prin simplul fapt că întreţine cu el raporturi sexuale: instruirea tainică efectuată timp de mai mulţi ani şi călătoriile extatice în lumea de dincolo îi conferă cu adevărat statutul religios de „soţ”, pregătindu-l treptat pentru meseria de şaman. Aşa cum vom vedea

îndată, oricine poate să aibă relaţii sexuale cu spiritele-femei, fără ca prin aceasta să capete puterile magico-religioase ale şamanului.

10 Toate aceste informaţii despre călătorit extatice sînt extrem de importante.

Spiritul-iniţiator al tinerilor candidaţi apare sub formă de urs sau de tigru în Asia Septentrională şi Sud-Orientală. Uneori candidatul este dus în junglă (care simbolizează lumea de dincolo) călare pe spinarea unui spirit-animal. Oamenii care se transformă în tigri sînt iniţiaţi sau „morţi**, ceea ce în mituri înseamnă acelaşi lucru.

11 L. STERNBERG, „Divine Election”, pp. 476 şi urm. Vom vedea mai încolo (pp. 384 şi urm.) cîteva biografii de şamani şi de şam ane saora, a căror căsătorie cu spiritele din lumea de sub pămînt constituie o paralelă uimitoare cu datele culese de Sternberg.

Sternberg crede, dimpotrivă, că elementul primar al şamanismului este emoţia sexuală la care s-ar fi adăugat ulterior ideea unei transmiteri ereditare a spiritelor {*op. cit.*, p. 480). El aminteşte o sumedenie de alte date în acord, după părerea sa, cu interpretarea proprie: o şamană, observată de Şirokogorov, trăia emoţii sexuale în timpul încercărilor iniţiatice; dansul ritual al şamanului gold, menit a o hrăni pe *ayami* (care pătrunde în el, se crede, în acel moment), ar avea un sens sexual; în folclorul iakut studiat de Troşciansky, este vorba tot despre nişte tinere spirite cereşti (copii ai Soarelui, ai Lunii, sau ai Cloştii cu Pui sau constelaţia Pleiadelor) care coboară pe Pămînt şi se căsătoresc cu muritoare. Nici unul din aceste fapte nu ne pare decisiv: în cazul şamanei studiate de Şirokogorov şi al şamanului gold, emoţiile sexuale sînt clar secundare, dacă nu chiar aberante, căci numeroase alte observaţii ignoră cu totul astfel de transe erotice. În ceea ce priveşte folclorul iakut, el reproduce o credinţă populară generală care nu rezolvă nicidecum problema ce ne interesează, şi anume: de ce, dintr-o mulţime de subiecţi „posedaţi” de către spirite-celeste, numai unii sînt chemaţi să devină şamani? De aceea s-ar părea că nu relaţiile sexuale cu spiritele formează elementul esenţial şi decisiv al vocaţiei şamanice. Dar Sternberg ne oferă totodată informaţii inedite despre iakuţi, buriaţi şi teleuţi, informaţii de mare interes în sine şi asupra cărora va trebui să zăbovim cîteva clipe.

Potrivit povestitoarei sale iakute N. M. Sliepţova, spiritele *abassî*, băieţi sau fete, pătrund în trupul tinerilor de sex opus, îi adorm şi fac dragoste cu ei. Tinerii care au făcut dragoste cu *abassî* nu se mai apropie de fete şi unii rămîn celibatari toată viaţa. Dacă o *abassî* face dragoste cu un bărbat căsătorit, acesta nu se mai poate culca cu soţia lui. Toate acestea, încheie Sliepţova, se întîmplă iakuţilor, în general; cu atît mai mult deci şamanilor.

Dar în cazul acestora din urmă este vorba şi de spirite de alt tip.

„Stăpînii şi stăpînele spiritelor *abassî* din tărîmul de sus sau din lumea de sub pămînt, scrie Sliepţova, apar în visele şamanului, dar nu intră în relaţii

sexuale cu acesta: numai fiii şi fiicele lor fac dragoste” (*ibid.y* p. 482). Acest amănunt este important şi contrazice ipoteza lui Sternberg privind originea erotică a şamanismului, căci vocaţia şamanului, după spusele aceleiaşi Sliepţova, este decisă de apariţia Spiritelor celeste ori infernale şi nu de emoţia sexuală provocată de *abassî*. Relaţiile sexuale cu *abassî* au loc după consacrarea şamanului ca urmare a viziunii extatice a Spiritelor.

De altfel, aşa cum arată chiar Sliepţova, legăturile sexuale ale tinerilor cu spiritele sînt destul de frecvente la iakuţi, în general; ele sînt la fel de frecvente şi la un mare număr de alte etnii, fără să se poată afirma prin aceasta că ele constituie experienţa primară care a generat un fenomen religios atît de complex cum este şamanismul.

În fapt, spiritele *ahassî* joacă un rol secundar în şamanismul iakut; după spusele informatoarei Sliepţova, dacă şamanul visează o *abassî* şi are în vis raporturi sexuale cu ea, el se trezeşte voios, sigur de faptul că va fi în aceeaşi zi consultat, precum şi sigur de succesul operaţiei şamanice pe care o va executa; dacă, dimpotrivă, o va visa pe *abassî* plină de sînge şi înghiţind inima bolnavului, el ştie că acesta nu va supravieţui şi dacă este chemat a doua zi ca să-I vindece, va face tot ce poate ca să scape de această sarcină. În sfîrşit, dacă este chemat să vindece fără să fi avut înainte nici un vis, şamanul este deconcertat şi nu ştie ce să facă (*ibid.*, p. 483).

ALEGEREA ŞAMANULUI LA BURIAŢI ŞI LA TELEUŢI

În ceea ce priveşte şamanismul buriaţilor, Sternberg depinde de informaţiile unuia din discipolii săi, A. N. Mihailov, el însuşi buriat, care a luat parte, cîndva, la ceremoniile şamanice (*ibid.*, pp. 485 şi urm.). După el, cariera şamanului începe printr-un mesaj sosit din partea unui strămoş-şaman, care îi transportă, mai apoi, sufletul în Cer ca să-l iniţieze. Pe drum, ei se opresc la zeii Mijlocului Lumii, la Teka Shara Matzkala, zeitatea dansului, a fecundităţii şi a bogăţiilor, care trăieşte cu cele nouă fiice ale lui Solboni, zeul Aurorei de dimineaţă. Acestea sînt zeităţi specific şamanice şi numai şamanii le aduc ofrande. Sufletul tînărului candidat întreţine relaţii amoroase cu cele nouă soţii ale lui Teka. Cînd instruirea şamanică a luat sfîrşit, sufletul şamanului se întîlneşte cu viitoarea lui soţie divină în Cer; şi cu aceasta sufletul candidatului are raporturi sexuale. La doi sau trei ani după această experienţă extatică, are loc ceremonia de iniţiere propriu-zisă, care comportă o ascensiune la Cer şi este urmată de trei zile de sărbătoare avînd un caracter destul de licenţios. Înaintea acestei ceremonii, candidatul străbate satele vecine şi primeşte daruri ce au o semnificaţie nupţială. Arborele care slujeşte iniţierii şi care este asemănător celui plasat în casele tinerilor căsătoriţi ar reprezenta, după Mihailov, simbolul soţiei cereşti, iar sfoara care leagă acest arbore (plantat în iurtă) de arborele şamanului (care se află în curte) ar fi semnul legăturii nupţiale dintre şaman şi spiritul-soţie.

Tot după Mihailov, ritul de iniţiere şamanică la buriaţi ar semnifica nunta şamanului cu mireasa cerească. În plus, Sternberg reaminteşte că în timpul iniţierii se bea, se cîntă şi se dansează exact ca la nunţi (*ibid*., p. 487). '

Toate acestea sînt poate adevărate, dar nu explică şamanismul buriat. Am văzut deja că alegerea şamanului, la buriaţi ca peste tot, de altfel, implică o experienţă extatică destul de complexă, în cursul căreia candidatul este torturat, tăiat în bucăţi, omorît şi apoi reînviat.

Numai această moarte şi această reînviere iniţiatică îl consacră pe şaman. Instruirea de către spirite şi de către vechii şamani completează, apoi, această consacrare. Iniţierea propriu-zisă - asupra căreia vom reveni în capitolul următor - constă în călătoria triumfală la Cer. Este normal ca petrecerile populare care au loc cu acest prilej să le amintească pe acelea ale unei nunţi, căci posibilităţile unor petreceri colective sînt, se ştie, puţin numeroase la aceste popoare. Dar rolul soţiei cereşti pare secundar; el nu-l depăşeşte pe acela al unei inspiratoare şi al unui spirit auxiliar. Vom vedea că acest rol trebuie interpretat şi în lumina altor date.

Utilizînd materialele lui A, V. Anohin asupra şamanismului teleuţilor, Sternberg afirmă (p. 487) că fiecare şaman teleut are o soţie celestă care locuieşte în al şaptelea Cer. În cursul călătoriei sale extatice către Ülgän, şamanul îşi întîlneşte soţia şi aceasta îl pofteşte să rămînă cu ea; a pregătit în acest scop mîncăruri alese: „Soţul meu, tînărul meu *kam* (îi spune ea), să ne aşezăm la masa albastră... Vino!

Ne vom ascunde în umbra perdelei, vom face dragoste şi vom petrece!...” (*ibid*.). Ea îl asigură că drumul spre Cer a fost distrus.

Dar şamanul refuză să creadă aşa ceva şi îşi reafirmă hotărîrea de a-şi continua urcuşul: „Vom continua să urcăm pe *taptî* (crengile crestate ale arborelui şamanic) şi vom aduce laude Lunii!...” (*ibid*., p. 488 - aluzie la oprirea pe care o face şamanul în călătoria lui extatică la Cer, ca să venereze Luna şi Soarele). El nu se va atinge de nici un fel de mîncare pînă cînd nu se va reîntoarce pe Pămînt.

El o numeşte „draga mea soţie”, iar nevasta terestră „nu este demnă nici măcar să-i toarne apă de spălat pe mîini” (*ibid*.). Şamanul e asistat în călătoria sa la Cer nu numai de soţia lui cerească, ci şi de alte spirite-femei. În al patrusprezecelea Cer se găsesc cele nouă fiice ale lui Ülgän; ele sînt cele care îi acordă şamanului puterile magice (puterea de a înghiţi cărbuni aprinşi etc.). Cînd un om moare, ele coboară pe pămînt, îi iau sufletul şi îl urcă în Cer.

Mai multe detalii sînt de reţinut din aceste informaţii despre teleuţi. Episodul soţiei cereşti a şamanului care îşi invită soţul să mănînce aminteşte tema mitică frecventă a ospăţului pe care spiritele-femei ale lumii de dincolo îl oferă oricărui muritor care le calcă domeniul, pentru a-l face să uite de viaţa sa pămîntească şi a-l avea mereu în puterea lor; acest lucru se aplică atît semizeiţelor, cît şi zînelor celuilalt tărîm din toate legendele. Dialogul

şamanului cu soţia lui cerească în timpul ascensiunii face parte dintr-un scenariu dramatic lung şi complicat asupra căruia vom reveni, dar pe care nu-l putem socoti esenţial; aşa cum vom vedea, elementul esenţial al oricărei ascensiuni şamanice este dialogul final cu Ülgän. El trebuie considerat, prin urmare, un element dramatic destul de viu, capabil, bineînţeles, să intereseze asistenţa deşi, uneori, în cursul unei şedînţe şamanice, devine cam monoton. Totuşi, el îşi păstrează încă întreagă semnificaţia iniţiatică: faptul că şamanul are o soţie cerească, că ea îi pregăteşte o masă în al şaptelea Cer, că se împreunează cu el este încă o dovadă că el participă cumva la condiţia fiinţelor semidivine, că este un erou care a murit şi a înviat şi, prin aceasta, se bucură de o a doua existenţă în Ceruri.

Sternberg mai citează (*ibid.*, p. 488) o legendă urianhai despre primul şaman, Bö-Han. Acesta iubea o fecioară cerească. Descoperind că este însurat, zîna a făcut să-i înghită pămîntul şi pe el şi pe nevasta iui. Ea a dat apoi naştere unui copil pe care l-a părăsit sub un trunchi de copac; copacul l-a hrănit pe copil cu propria sevă. Din acest copil au descins toţi şamanii (Bö-Ha-näkn).

12 Soţia eroului maori Tawhaki, zînă pogorîtă din Cer, rămîne cu eroul numai pînă la naşterea primului copil, după care se urcă pe acoperişul unei colibe şi dispare.

Tawhaki urcă la Cer pe o viţă de vie. apoi reuşeşte să se întoarcă iar pe Pămînt (Sir George GREY, *Polynesian Mythology*, retipărire, Auckland, 1929, pp. 42 şi urm.).

După alte variante, eroul ajunge la Cer urcîndu-se într-un cocotier sau caţărîndu-se pe o funie, un fir de pînză de păianjen, sfoara unui zmeu. În insulele Hawai, urcuşul are loc pe culorile curcubeului; în Tahiti, eroul se urcă pe un munte înalt şi pe drum îşi întîlneşte soţia (*cf.* CHADWICK, *The Growth of Literatuře*, vol. m, p. 273).

13 Cf Stith THOMPSON, *Motif-Index of Folk-Literature*, vol. III, pp. 44 şi urm.

(pp. 320 şi urm.).

Motivul zînei-soţie care îşi părăseşte soţul muritor după ce i-a dăruit un fiu este universal răspîndit. Peripeţiile soţului în căutarea zînei reflecta uneori anumite scenarii iniţiatice (urcarea la Cer, coborîrea în Iad etc.).12 Gelozia zînelor faţă de soţiile pămîntene este şi ea o temă mitică şi folclorică destul de frecventă: nimfele, zînele, semizeiţele invidiază fericirea soţiilor de pe pămînt şi le fură sau Ie ucid copiii.13 Ele sînt privite, de altfel, drept mamele, soţiile sau doicile eroilor, adică ale acelor oameni care reuşesc să-şi depăşească condiţia de muritori şi dobîndesc, dacă nu o nemurire divină, cel puţin o soartă privilegiată după moarte. Numeroase mituri şi legende atestă rolul esenţial jucat de o zînă, o nimfa sau o semizeiţă în aventurile eroilor: ea este aceea care îi instruieşte, îi ajută în încercările la care sînt supuşi (încercări adesea

iniţiatice) şi le dezvăluie mijloacele prin care pot pune stăpînire pe simbolul nemuririi (plantă miraculoasă, mere de aur, izvor al tinereţii etc.). O importantă parte a „mitologiei Femeii” este menită să demonstreze că întotdeauna o făptură feminină ajută Eroul să cîştige nemurirea sau să iasă învingător din încercările sale iniţiatice.

Nu este aici locul să pornim discutarea acestui motiv mitic, dar este cert că el păstrează urme ale unei mitologii „matriarhale” tîrzii, în care se pot de pe acum decela semne ale contrareacţiei „masculine” (de tip eroic) împotriva atotputerniciei Femeii (adică a Mamei). În unele variante, rolul zînei în scenariul căutării eroice a imortalităţii este aproape neglijabil: astfel, nimfa Siduri, căreia, în versurile arhaice ale mitului lui Ghilgameş, acesta îi ceruse, la modul direct, nemurirea, trece neobservată în textul clasic. Uneori, deşi admis să ia parte la condiţia beatifică a femeii semizeiţă, eroul acceptă împotriva voinţei sale această fericire şi se străduie să se elibereze cît mai devreme posibil pentru ca să poată reveni la soţia sa pămînteană şi la tovarăşii săi (cazul lui Ulise aflat la nimfa Calypso). Dragostea unei atare făpturi semidivine ajunge mai degrabă o piedică, decît un ajutor în periplul eroului.

S PIRITELE-FEMEI, OCROTITOARE ALE ŞAMANULUI

Legăturile şamanilor cu „soţiile lor cereşti” se cer, aşadar, integrate într-un atare orizont mitic Aceste „soţii” nu îl consacră propriu-zis pe şaman; ele însă îl ajută, fie în ceea ce priveşte iniţierea sa, fie în ceea ce priveşte experienţa extatică. Este normal ca intervenţia „soţiei cereşti” în experienţa mistică a şamanului să ia forma emoţiei sexuale: orice experienţă extatică este pasibilă de o atare conotaţie şi sînt destul de cunoscute legăturile strînse dintre dragostea mistică şi dragostea carnală, ceea ce înseamnă că ne mai putem înşela asupra mecanismului acestei modificări de nivel. Pe de altă parte, nu trebuie să pierdem din vedere faptul că elementele erotice din riturile şamanice depăşesc raporturile şaman-”soţie cerească”.

La kumanzii din regiunea Tomskului, sacrificiul calului comportă totodată un fel de ritual în timpul căruia sînt expuse măşti şi falusuri de lemn purtate de trei tineri: aceştia galopează cu falusurile între picioare, „ca armăsarii”, şi îi ating pe spectatori. Cîntecul intonat cu această ocazie este clar erotic14 La teleuţi, în momentul cînd şamanul ajunge, în urcuşul său în copac, la cel de al treilea *îapîî*, femeile, fetele şi copiii pleacă, iar şamanul începe să cînte un cîntec obscen asemănător celui al kumanzilor; scopul ritului este fortificarea sexuală a bărbaţilor (Zelenin, *op. cit.*, p. 91). Acest rit are paralele în alte regiuni ale lumii (Caucaz, China antică, America etc.; *cf.* Zelenin, pp. 94 şi urm.) şi sensul său este cu atît mai explicit cu cît el se integrează în sacrificiul calului, a cărui funcţie cosmologică (regenerarea vieţii şi a lumii) este bine cunoscută,15

Ca să revenim la rolul „soţiilor cereşti”, este remarcabilă ideea că şamanul poate fi atît ajutat, dar şi stînjenit de *ayami* a sa, exact ca în

variantele tîrzii ale miturilor la care am făcut aluzie. Deşi ocrotindu-l, ea se străduieşte să-l păstreze pe şaman pentru sine în al şaptelea Cer şi se împotriveşte continuării ascensiunii acestuia. Tot astfel, ea îl ispiteşte cu un prînz ceresc, ceea ce ar putea avea ca rezultat ruperea legăturilor eroului cu soţia sa pămînteană şi cu lumea oamenilor.

14 D. ZELENIN, „Ein erotischer Ritus în den Opferungen der altaischen Türken”, *Intern. Archivßr Ethnologie*, vol. 29, 1928, pp, 83-98 (pp. 88-89).

15 Despre elementele sexuale în sacrificiul *ašvamedha* şi în alte rituri similare, a se vedea P, DUMONT, *L Ašvamedha*, Paris, 1927, pp. 276 şi urm.; W. KOPPERS, „Pferdeopfer und Pferdekult der Indogermanen”, *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, vol. IV, Salzburg-Leipzig, 1936, pp. 279-411 (pp. 344 şi urm., 401 şi urm.). În această privinţă, s-ar putea semnala şi un alt rit şamanic al fecundităţii realizat la un nivel religios net deosebit. Iakuţii venerează o zeiţă a fecundităţii şi a procreării, Aisît, care locuieşte la răsărit, acolo de unde răsare vara soarele. Sărbătorile ei au loc primăvara şi vara şi sînt de competenţa unor şamani speciali, numiţi „şamani de vară” (*saingt*) sau „şamani albi”. Aisît este invocată pentru a avea copii, în special băieţi. Şamanul, cîntînd şî bătînd toba, deschide procesiunea urmat de nouă băieţi şi nouă fecioare care se ţin de mînă şi cîntă în cor. „Şamanul urcă în acest chip la Cer, împreună cu tinerele perechi; dar slujitorii lui Aisît se aţin la porţi, înarmaţi cu bice de argint; ei îi alungă pe toţi cei care nu sînt curaţi sau sînt răi, primejdioşi; nu sînt admişi înăuntru nici cei care şi-au pierdut prea devreme inocenţa” (SIEROSZEWSKI, „Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes”, pp. 336-337). Dar Aisît este o zeiţă destul de complexă; *cf*. G. RANK, „Lapp Female Deities”, pp. 56 şi urm.

În concluzie, spiritul ocrotitor (*ayami*), văzut ca o soţie (sau un soţ) celestă, joacă un rol important, dar nu decisiv în şamanismul siberian. Elementul hotărîtor este, aşa cum am văzut, drama iniţiatică a morţii şi a învierii rituale (boală, sfîşiere în bucăţi a trupului, coborîre în Infern, urcare la Ceruri etc.). Raporturile sexuale presupuse dintre şaman şi *ayami* a sa nu sînt constitutive pentru vocaţia sa extatică; pe de o parte, posesiunea sexuală onirică de către „spirite” nu se limitează la categoria şamanilor şi, pe de altă parte, elementele sexuale prezente în anumite ceremonii şamanice depăşesc legăturile dintre şaman şi *ayami* a sa şi se integrează în ritualuri bine cunoscute, destinate să sporească forţa sexuală a comunităţii.

Protecţia acordată şamanului siberian de către *ayami* a sa aminteşte, după cum am văzut, rolul acordat zînelor şi semizeiţelor în instruirea şi iniţierea eroilor. Această ocrotire reflectă indubitabil concepţii „matriarhale”. „Marea Mamă a Animalelor” - cu care şamanul siberian şi arctic întreţine cele mai bune raporturi - este o imagine şi mai clară a matriarhatului arhaic. Eşti îndreptăţit să crezi că, la un anumit moment, această Mare Mamă a Animalelor s-a substituit funcţiei unei Fiinţe Supreme uraniene, dar problema16 depăşeşte

subiectul nostru. Să reţinem doar că, aşa cum Marea Mamă a Animalelor acordă oamenilor - dar mai ales şamanilor - dreptul de a vîna şi de a se hrăni cu carnea animalelor vînate, „spiritele-femei ocrotitoare” le dau şamanilor spirite ajutătoare de care aceştia au în bună măsură nevoie în călătoriile lor extatice.

SUFLETELE MORŢILOR ŞI ROLUL LOR

16 Cf. A. GAHS, „Kopf-, Schädelund Langknochenopfer bei Rentiervölkern”, *Festschrift W. Schmidt*, Viena, 1928, pp. 231 -268 (p. 241) (samoiezi etc.), 249 (aino), 255 (eschimoşi). *Cf*. şi U. HOLMBERG (mai tîrziu HARVA), „Über die Jagdriten der nördlichen Völker Asiens und Europas”, *Journal de la Société Finno-Ougrienne*, XLI, fasc, I, Helsinki, 1926; E LOT-FALCK, *Les rites de chasse chez les peuples sibériens*, Paris, 1953; B. BONNERJEA, „Hunting Superstitions of American Aborigines”, *Internationales Archivför Ethnographie*, 1934, vol. 32, pp. 180 şi urm.; O. ZERRIES, *Wildund Buschgeister în Sudamerika*, Wiesbaden, 1954. „Mama Animalelor” se întîlneşte şi în Caucaz, *cf*. A. DIRR, „Der Kaukasische Wildund Jagdgott”, *Anthropos*, XX, 1905, pp. 139-147 (p. 146). Domeniul african a fost recent explorat de H. BAUMANN. „Afrikanische Wildund Buschgeister”, *Zeitschriftför Ethnologie*, LXX, 1939, pp. 208-239.

Am văzut că vocaţia unui viitor şaman poate să se declanşeze - în timpul viselor, al extazelor sau al unei boli iniţiatice - ca urmare a unei întîlniri întîmplătoare cu o fiinţă semidivină, cu sufletul unui strămoş, cu un animal sau ca urmare a unui eveniment excepţional (trăsnet, pericol de moarte etc.). În general, această întîlnire inaugurează un soi de „familiaritate” între viitorul şaman şi „spiritul” care i-a hotărît viitoarea carieră; asupra acestei familiarităţi ne vom opri mai încolo. Deocamdată să privim ceva mai îndeaproape rolul jucat de sufletele morţilor în recrutarea viitorilor şamani.

Aşa cum am văzut, sufletele strămoşilor îl iau întrucîtva „în posesie” pe tînărul candidat şi purced la iniţierea lui. Acest fenomen de preelecţie este generalizat în Asia Septentrională şi în regiunea arctică.17

O dată consacrat prin această primă „luare în posesie” şi prin iniţierea care urmează, şamanul devine un receptacol capabil de a fi integrat mereu şi de alte spirite; dar acestea sînt cu necesitate suflete ale şamanilor morţi sau alte „spirite” care au slujit foşti şamani.

Vestitul şaman iakut Tüspüt i-a istorisit lui Sieroszewski: „într-o zi, pe cînd rătăceam prin munţi, încolo, spre miazănoapte, m-am oprit lîngă un morman de lemne ca să-mi pregătesc ceva de mîncare.

Am aprins focul; dar un şaman tungus era îngropat sub vatră. Spiritul lui a pus stăpînire pe mine” („Du chamanisme”, p. 314). Din această cauză, în timpul transelor sale şamanice, Tüspüt rostea cuvinte tunguse. El era vizitat însă şi de alte spirite: ruse, mongole etc.

şi vorbea pe limba acestora.18

17 Bineînţeles, fenomenul se întîlneşte şi în alte părţi ale globului. La batacii din Sumatra, de exemplu, refuzul de a deveni şaman după ce ai fost „ales” de spirite te poate duce la moarte. Nici un batac nu devine şaman din proprie voinţă (E. M. LOEB, *Sumatra*, Viena, 1935, p. 81).

18 Aceleaşi credinţe le întîlnim la tunguşi şi la golzi; *cf.* HAR VA, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 463. Un şaman haida, dacă e posedat de un spirit tlingit, vorbeşte limba tlingit, deşi în restul timpului nu o cunoaşte (J. R. SWANTON, citat de H. WEBSTER, *Magic*, p. 213).

Rolul sufletelor morţilor în alegerea viitorilor şamani este la fel de mare şi în alte părţi, nu numai în Siberia. Vom examina ceva mai încolo funcţia lor în şamanismul nord-american. Eschimoşii, australienii şi alţii, care doresc să devină *medicine-men*, se culcă pe morminte; acest obicei exista şi la popoarele istorice (de pildă, celţii).

În America de Sud, iniţierea prin intermediul şamanilor defuncţi, fără a fi exclusivă, este destul de frecventă. „Şamanii tribului bororo, fie că aparţin ramurii şamanice *aroeîtawaraare*, fie celei *bari*, sînt aleşi ca viitori şamani de sufletul unui defunct sau de un spirit. În cazul şamanilor *aroetîawaraare* revelaţia are loc astfel: alesul rătăceşte în pădure şi deodată vede o pasăre la doar o lungime de braţ ca numaidecît aceasta să dispară. Stoluri de papagali coboară asupra lui şi deodată pier ca prin farmec. Viitorul şaman se întoarce acasă tremurînd din toate încheieturile şi bîlbîind cuvinte de neînţeles. Trupul lui răspîndeşte o duhoare de cadavru19 şi de *rueu*. Deodată o rafală de vînt îl face să se poticnească: el se prăbuşeşte ca mort. În acest moment, este purtătorul unui spirit care vorbeşte prin gura lui. Şi tot din acest moment el devine şaman.”20

La cei din tribul apinaye, şamanii sînt chemaţi de sufletul unui strămoş care îi pune în legătură cu spiritele; acestea din urmă sînt cele care transmit cunoaşterea şi tehnicile şamanice. La alte triburi devii şaman în urma unei experienţe extatice spontane: de pildă, după o călătorie vizionară pe planeta Marte etc. (Métraux, *ibid.*, p. 203).

La etniile campa şi amahuaca, candidaţii primesc învăţătura şamanică de la un şaman viu sau mort (*ibid.*). „Ucenicul de şaman de la tribul conibo din bazinul rîului Ucayali a fost învăţat de un spirit să vindece bolnavii. Ca să intre în legătură cu acesta, şamanul bea o fiertură de tutun şi fumează cît poate într-o colibă ermetic închisă” (*ibid.*, p. 204). La populaţia caşinaua, viitorul şaman este instruit în junglă: spiritele îi oferă substanţele magice necesare, în plus, i le vîră în trup. Şamanii tribului yamro sînt instruiţi de zeii tribului, deşi tehnica propriu-zisă o învaţă de la alţi şamani. Dar ei nu se socotesc în stare să practice şamanismul înainte de a întîlni un spirit în vis (*ibid.*, pp. 204-205). „în tribul apapocuva-guarani, nu ajungi şaman decît după ce cunoşti anumite descîntece, învăţate de la cîte un strămoş decedat” (*ibid.*, p. 205). Dar, oricare ar fi originea dezvăluirilor primite, toţi şamanii îşi practică arta potrivit cu

tradiţiile tribului dîn care fac parte. „Ei se conformează, deci, unor reguli şi unei tehnici pe care nu le-au putut dobîndi decît de la anumiţi oameni cu experienţă în acest domeniu”, conchide Métraux (p. 205), iar lucrul acesta se verifică în cazul oricărui şamanism.

19 După cum se vede, el este deja ritualmente mort.

20 A. MÉTRAUX, „Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale”, p. 203, (vezi mai jos, pp. 96 şi urm.).

După cum se vede, dacă sufletul şamanului mort joacă un rol de seamă în apariţia vocaţiei şamanice, el nu face altceva decît să pregătească iniţiandul pentru revelaţii ulterioare. Sufletele şamanilor morţi îl pun în legătură cu spiritele sau îl transportă în Cer (*cf*. Siberia,

Altai, Australia etc.). Aceste prime experienţe extatice sînt, de altfel, urmate de o instruire primită de la şamanii bătrîni.21 La populaţiile selk'nam, vocaţia spontană se vădeşte din atitudinea stranie a candidatului: el cîntăîn somn etc. (Gusinde, *Die Selk'nam*, p. 779).

Dar o asemenea stare poate fi dobîndită şi prin voinţă: e vorba de starea în care candidatul vede spiritele (*ibid*., pp. 781-782). „A vedea spirite” în vis sau în starea de veghe este simptomul decisiv al vocaţiei şamanice, spontane sau voluntare, căci a avea legături cu sufletele morţilor înseamnă într-un anumit sens *a fi tu însuţi mort*.

De aceea, în toată America de Sud22, şamanul trebuie să moară pentru ca să întîlnească sufletele şamanilor şi să fie instruit de acestea, căci morţii ştiu totul (Lublinski, p. 250; este o credinţă universal atestată care explică divinaţia prin legăturile cu cei morţi).

Aşa cum s-a spus, alegerea sau iniţierea şamanică în America de Sud păstrează uneori schema completă a unei morţi şi a unei învieri rituale. Dar moartea poate fi sugerată şi de alte situaţii: oboseală extremă, torturi, post, biciuiri etc. Atunci cînd un tînăr jivaro se decide să devină şaman, el caută un maestru, îi plăteşte un onorariu şi începe apoi un regim de viaţă extrem de sever: zile întregi, nu se mai atinge de mîncare, îşi administrează băuturi narcotice, în special suc de tutun (care, se ştie, joacă un rol esenţial în iniţierea şamanilor sud-americani). În cele din urmă, un spirit, Pasuka, apare înaintea candidatului cu înfăţişarea unui războinic îndată, maestrul începe să-i aplice lovituri candidatului pînă cînd acesta cade cu faţa la pămînt, fără cunoştinţă. Cînd se trezeşte, pe candidat îl doare tot trupul; este dovada că a fost luat în stăpînire de spirit; de fapt, suferinţele, intoxicaţiile şi loviturile care i-au provocat leşinul pot fi oarecum asimilate cu o moarte rituală.23

21 Cf. M. GUSINDE, „Der Medizinmann bei den südamerikanischen Indianern”, p. 293; *id*., *Die Feuerland Indianer*. *I*: *Die Selk'nam*, pp. 782-786 etc. MÉTRAUX, *op*. *cit*., pp. 206 şi urm.

22 Cf. Ida LUBLINSKI, *Der Medizinmann bei den Naturvölkern Südamerikas*, p, 249; *cf* şi capitolul precedent.

23 M. W. STIRLING, „Jivaro Shamanism”, *Proceedings ofthe American PhilosophicalSociety*, vol. 72, 1933, pp. 140 şi urm,; H. WEBSTER, *Magic*, p. 213.

Rezultă de aici că sufletele morţilor, oricare ar fi fost rolul lor în declanşarea vocaţiei sau în iniţierea viitorilor şamani, nu creează, prin simpla lor prezenţă (posesie sau nu), această vocaţie, ci slujesc candidatului drept mijloc de a intra în contact cu fiinţele divine sau semidivine (prin voiaje extatice la Cer sau în Iad etc.) ori îl fac pe viitorul şaman apt să îşi aproprieze realităţile sacre accesibile numai celor morţi. Faptul a fost foarte clar evidenţiat de Marcel Mauss cu privire la dobîndirea de puteri magice prin revelaţie supranaturală la vrăjitorii australieni (*cf.* „L'origine des pouvoirs magiques”, pp. 144 şi urm.). Şi aici, rolul morţilor se confundă deseori cu acela al „spiritelor pure”. În plus, chiar şi cînd însuşi spiritul mortului acordă direct revelaţia, aceasta implică fie ritul iniţiatic al uciderii urmat de reînvierea/renaşterea candidatului (vezi capitolul precedent), fie călătorii extatice la Cer, temă şamanică prin excelenţă, în care spiritul-strămoş are rol de psihopomp; această temă, prin însăşi structura ei, exclude „posesia”. S-ar părea că principala funcţie a morţilor în acordarea de puteri şamanice este mai puţin accea de luare în „posesie” a subiectului şi mai mult aceea de a-l ajuta pe acesta să devină „mort”, altfel spus să se transforme el însuşi în „spirit”,

„A VEDEA SPIRITELE”

24 E. M. LOEB, „Shaman and Seer”, *American Anthropologist*, vol. 31, 1929, pp. 60-89 (p. 66).

25 A. R. BROWN, *The Andaman Islanders*, Cambridge, 1922, p. 177; *cf.* şi alte cîteva exemple (la populaţia dayak de lîngă ţărmul mării etc.) în studiul lui LOEB, „Shaman and Seer”, p. 64.

26 E. M. LOEB, *Sumatra*, p. 125.

Faptul care probează marea importanţă a „vederii spiritelor” în toate tipurile de iniţiere şamanică este acela că „a vedea” un spirit în vis sau în stare de veghe este o probă evidentă că a fost dobîndită o „condiţie spirituală”, altfel spus că s-a depăşit condiţia omenească profană. De aceea, la populaţia mentawei, „vederea” (spiritelor), dobîndită fie spontan, fie prin efort de voinţă, acordă instantaneu putere magică (*kerei*) şamanilor.24 Vrăjitorii andamanezi se retrag în adîncul junglei ca să dobîndească această „vedere”; cei care n-au avut decît vise primesc puteri magice mai mici.25 Vrăjitorii numiţi *dukun* ai populaţiilor minangkabau din Sumatra îşi desăvîrşesc învăţătura pe un munte; acolo ei învaţă cum să devină nevăzuţi şi cum să vadă, noaptea, sufletele morţilor26, ceea ce vrea să însemne că au devenit *spirite*, că ei înşişi *sînt* morţi.

Un şaman australian din tribul yaralde (din bazinul inferior al fluviului Murray) descrie admirabil spaimele iniţiatice care însoţesc vederea spiritelor şi a morţilor: „Cînd te vei aşeza ca să ai aceste viziuni, şi cînd le vei avea, ceea ce

ai să vezi va fi oribil, dar să nu te sperii. Nu ţi le pot descrie, deşi le am în minte şi în puterea mea psihică (*miwi*); ca atare, ţi le voi putea proiecta în minte abia după ce vei fi cu adevărat pregătit să le primeşti.

Însă unele din aceste viziuni sînt ale unor spirite rele, unele sînt asemeni şerpilor, altele asemeni unor cai cu fcap omenesc, aidoma unor flăcări lacome. Vei vedea arzînd colibele tribului tău, vei vedea mlaştini de sînge inundînd totul împrejur; ploaie, fulgere, trăsnete; pămîntul se va cutremura, dealurile se vor clătina, apele vor clocoti şi copacii încă în picioare se vor apleca pînă la pămînt în vîntul năprasnic. Să nu te temi. Dacă te scoli în picioare n-ai să mai vezi aceste privelişti; dacă te culci la loc, le vei vedea iarăşi, în cazul în care spaima ta nu va fi peste măsură de mare. Dacă însă te vei speria peste măsură, pînza (sau firul) de care atîrnă aceste privelişti se va rupe. Se prea poate să vezi cete de morţi înaintînd spre tine şi să le auzi oasele lovindu-se. Dacă vei putea să auzi şi să vezi aceste lucruri fără să te îngrozeşti, nu-ţi va mai fi niciodată frică. Morţii aceştia nu-ţi vor mai apărea niciodată, pentru că puterea ta magică (*miwi*) va fi mare. Vei deveni foarte puternic, pentru că i-ai văzut pe aceşti morţi” (Elkin, *Aboriginal Men ofHigh Degree*, pp. 70-71).

Într-adevăr, vracii-vrăjitori pot să vadă spiritele morţilor revenind în preajma mormintelor lor şi sînt capabili să le captureze. Acestea devin chiar spiritele lor ajutătoare şi, în cursul vindecării şamanice, vracii (*medicine-men*) le trimit la mari depărtări ca să poată prinde sufletul rătăcitor al bolnavului pe care vor să-l vindece (Elkin, *opxit*., p, 117).

Tot la populaţiile mentawei, „un bărbat şi o femeie pot să devină vizionari dacă sînt fizic răpiţi de spirite. Potrivit spuselor şamanului Sitakigagailau, tînărul a fost ridicat la cer de spiritele cerului şi acolo a primit un trup miraculos aidoma lor. S-a întors apoi pe pămînt şi a ajuns vizionar; în vindecările sale era ajutat de spiritele cerului.,.

Ca să ajungă vizionari, tinerii şi tinerele trebuie să se îmbolnăvească, să aibă vise şi să treacă printr-un acces de nebunie trecătoare. Boala şi visele sînt trimise de spiritele cerului sau ale junglei. Cel ce visează îşi închipuie că urcă la cer sau că se afundă în păduri în căutarea maimuţelor..,”27 Maestrul vizionar trece apoi la iniţierea tînărului: ei pleacă amîndoi în pădure să culeagă plante de leac; maestrul intonează: „Spirite ale talismanului, arătaţi-vă! Luminaţi ochii acestui tînăr ca să poată vedea spiritele.” întors acasă cu ucenicul lui, maestrul vizionar rosteşte: „Lasă-ţi ochii să se limpezească, limpezeşte-ţi ochii ca să-i putem vedea pe taţii şi pe mamele noastre în cerurile de jos.” După această invocare, „maestrul freacă ochii tînărului cu ierburi magice. Timp de trei zile şi trei nopţi, cei doi stau faţă în faţă, cîntînd şi sunînd din două tălăngi pînă cînd ochii ucenicului ajung să vadă spiritele. La capătul zilei a treia ei se reîntorc în pădure în căutarea unor noi ierburi magice... Dacă în ziua a şaptea tînărul izbuteşte să vadă spiritele pădurii, ritualul se consideră terminat. Altminteri,

cele şapte zile ale acestei ceremonii trebuie să se repete” (Loeb, *ibid.*, pp. 67 şi urm.).

Toată această lungă şi obositoare ceremonie are drept scop să transforme experienţa extatică iniţială şi trecătoare a ucenicului şaman (experienţa „alegerii”) într-o stare permanentă: aceea prin care viitorul şaman poate să „vadă” spiritele, adică să participe la natura lor „spirituală”.

SPIRITELE AJUTĂTOARE

27 LOEB. „Shaman and Seer4\ pp. 67 şi urni. (Am folosit traducerea lui Alfred MÉTRAUX: Paul RA DIN, *Im religion primitive*, pp. 101 şi urm.).

Acest lucru reiese şi mai limpede din examinarea altor categorii de „spirite” care joacă, şi ele, un rol definit, fie în iniţierea şamanului, fie în declanşarea experienţelor sale extatice. Spuneam ceva mai sus că se stabileşte un anumit grad de familiaritate între şaman şi „spiritele” sale. Ele sînt numite de altfel, în cărţile de etnologie, spirite familiare, spirite ajutătoare sau spirite păzitoare. Dar trebuie făcută o distincţie clară, totuşi, între spirite familiare pur şi simplu şi o altă categorie de spirite, mai puternice, numite spirite ocrotitoare; trebuie făcută de asemeni deosebirea între aceste spirite şi fiinţele divine şi semidivine pe care şamanii le evocă în cursul şedinţelor şamanice. Şamanul este un om care are raporturi concrete, directe cu zeii şi cu spiritele: el le vede, stă faţă-n faţă cu ele, le vorbeşte, le roagă etc. - dar nu „controlează” decît un număr limitat al acestora. Nu orice zeu sau spirit invocat în cursul şedinţei şamanice este, prin acest simplu fapt, un spirit „familiar” sau un spirit „ajutător” al şamanului. Şamanul invocă adesea marii zei, aşa cum se procedează la altaici: înainte de a întreprinde călătoria extatică, şamanul îi cheamă pe Jajîk Kan (Stăpînul Mării), Kaira Kan, pe Bai Ülgän şi fiicele sale, precum şi alte figuri mitice (Radlov, *Aus Sibirien*, II, pp. 30 şi urm.). Şamanul le invocă, iar zeii, semizeii şi spiritele sosesc la chemarea lui, tot aşa cum zeităţile vedice coboară în jurul preotului atunci cînd acesta, în timpul sacrificiului, le invocă.

De altfel, şamanii au zeităţi care le sînt specifice şi pe care restul comunităţii nu le cunoaşte. Numai ei pot să le ofere acestora jertfe.

Dar întreg acest panteon nu stă la dispoziţia şamanului, aşa cum sînt spiritele familiare, iar fiinţele divine sau semidivine care îl ajută pe şaman nu sînt integrabile categoriei spiritelor familiare, ajutătoare sau păzitoare.

28 Vezi, între altele, NIORADZE, *Schamanismus*, pp. 26 şi urm.; U. HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, pp. 334 şi urm.; OHLMARKS, *Studien*, pp. 170 şi urm. (acesta dă o descriere dezvoltata, deşi prolixă, a spiritelor ajutătoare şi a funcţiilor lor în şedinţele şamanice); W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, vol. XII, Münster, 1955, pp. 669-680, 705-706, 709.

Acestea din urmă joacă un rol însemnat în şamanism; vom vedea atribuţiile lor mai îndeaproape atunci cînd ne vom ocupa de şedinţele şamanice. Pînă atunci, să precizăm că majoritatea acestor spirite familiare şi

ajutătoare au înfăţişare animală. Astfel, la siberieni şi altaici pot să apară sub formă de urşi, lupi, cerbi, iepuri, păsări de toate soiurile (în special gîscă, acvilă, bufniţă, cioară etc.), omizi mari, dar şi fantome, spirite ale pădurii, ale pămîntului, ale vetrei etc. Este inutil să încercăm a alcătui o listă completă a acestora.28 Forma, numele, numărul lor diferă de la o regiune la alta. După Karjalainen, numărul spiritelor ajutătoare ale unui şaman vasiugan poate să varieze, dar cifra obişnuită este şapte. În afară de aceste spirite „familiare", şamanul se mai bucură de ocrotirea unui „spirit al Capului" care îl proteguieşte în cursul călătoriilor sale extatice, de accea a unui „Spirit în formă de Urs" care îl întovărăşeşte în timpul coborîrilor sale în Iad, a unui cal sur pe spinarea căruia urcă la Cer etc. În alte regiuni, acestui cortegiu de spirite ajutătoare îi corespunde un singur spirit: un urs, la ostiacii septentrionali, un „sol" care aduce răspunsul spiritelor, la populaţia tremjugan şi la alte triburi; acesta îi cheamă pe „solii" spiritelor cereşti (păsări etc.).29 Şamanul îi cheamă pe aceşti „soli" din toate colţurile lumii iar ei sosesc, unul după altul, şi încep să vorbească cu vocea lui.30

Deosebirea dintre un spirit familiar în formă animală şi spiritul ocrotitor specific şamanic este destul de limpede la iakuţi. Fiecare şaman are un *ie-kyla* („animal-mamă"), o imagine mitică a unui animal ajutător, pe care îl ţine secret. Şamanii mai slabi au ca *ie-kyla* un cîine, cei mai puternici un taur, un mînz, un vultur, un elan sau un urs brun; cei care au un lup, un urs sau un cîine sînt mai puţin înzestraţi. *Amagaî* este însă o fiinţă aparte, îndeobşte sufletul unui şaman mort sau un spirit ceresc minor. „Şamanul vede şi aude numai prin *amagat*-\x\ său, îmi spunea Tüspüt; eu văd şi aud pînă la o depărtare de trei *nosleg*; sînt însă alţii care văd şi aud mult mai departe."31

Am văzut că un şaman eschimos, după ce a dobîndit iluminarea, trebuie să-şi aproprieze singur spiritele ajutătoare. De obicei, acestea sînt animale în formă umană; dacă tînărul ucenic are calităţi de viitor şaman, ele vin la el din proprie iniţiativă. Vulpea, bufniţa, ursul, cîinele, rechînul, felurite spirite ale muntelui sînt printre cele mai puternice şi mai eficace.32 La eschimoşii din Alaska, şamanul este cu atît mai puternic, cu cît spiritele sale ajutătoare sînt mai numeroase, în Groenlanda de Nord, un *angakok* are pînă la cincisprezece spirite ajutătoare,33

29 K. R KARJALAINEN, *Die Religion der Jugra-Völker*, vol. În, pp. 282-283.

30 Ibid., p, 311. În general, spiritele sînt chemate cu toba (*ibid*., p. 318). Şamanii îşi pot dărui unul altuia spirite ajutătoare (*ibid*., p. 282); ei pot şi să le vîndă (de pildă la iuraci şi la ostiaci; vezi MIKHAILOWSKI, „Shamanism în Siberia", pp. 137-138).

31 SIEROSZEWSKI, „Du chamanisme", pp. 312-313; *cf. M. A*. CZAPLICKA, *Aboriginal Siberia*, Oxford, 1914, pp. 182, 213.

32 RASMUSSEN, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimo*, p. 113; *cf* şi WEYER, *The Eskimos*, pp. 425-428.

33 H. WEBSTER, *Magic*, p. 231, rd. 36. Spiritele se manifestă prin intermediul şamanului, dînd naştere unor zgomote stranii, sunete ininteligibile etc.; *cf*. THALBITZER, „The Heathen Priests”, p. 460, Despre spiritele ajutătoare ale laponilor, vezi MIKHAILOWSKI, p, 149; IT KONEN, *Heidnische Religion und späterer Aberglaube bei den finnischen Lappen*, p. 152.

Rasmussen a auzit chiar, din gura cîtorva şamani, relatarea modului în care şi-au dobîndit ei spiritele ajutătoare. Cînd a obţinut

„iluminarea”, şamanul Aua a simţit, în trupul şi în creierul său, o lumină cerească iradiind din întreaga sa făptură; deşi nezărită de ceilalţi oameni, ea era vizibilă tuturor spiritelor pămîntului, cerului şi mării şi acestea au sosit de îndată la el şi au devenit spiritele lui ajutătoare. „Primul spirit ajutător era un tiz al meu, un *aua* mic Cînd a venit la mine, a fost ca şi cum acoperişul casei s-ar fi ridicat brusc şi am simţit o putere atît de mare a văzului încît am început să văd prin pereţii casei, prin desimea pămîntului, departe pînă în tăria cerului; această lumină lăuntrică mi-o adusese micul meu *aua*, planînd deasupra mea, în timp ce cîntam. L-am aşezat apoi într-un colţ ascuns al casei, nezărit de alţii, dar gata oricînd să mă asiste dacă aveam nevoie” (*Intellectual Culture of the Iglulik Eskimo*, p. 119). Al doilea spirit, un rechin, a venit odată cînd Aua era în largul mării, în caiac; s-a apropiat de el înotînd şi l-a strigat pe nume, Aua îşi cheamă cele două spirite ajutătoare cîntînd monoton: „Bucurie, bucurie... Bucurie, bucurie... Văd un mic spirit al ţărmului... Un *aua* mic... Eu însumi sînt un *aua*... un omolog al spiritului... Bucurie, bucurie...” El repetă acest cîntec pînă cînd dintr-o dată izbucneşte în plîns; simte atunci în el o bucurie nesfîrşită (*ibid*., pp. 119-120).

Aşa cum vedem în acest caz, experienţa extatică a iluminării se leagă întrucîtva de apariţia spiritului ajutător. Dar acest extaz este însoţit de o adevărată teroare mistică: Rasmussen (*op.cit*., p. 121) însistă asupra sentimentului de „groază inexplicabilă” pe care şamanul o simte atunci cînd e atacat de spiritul său ajutător; el pune în legătură această spaimă teribilă cu primejdia de moarte care însoţeşte iniţierea.

34 Ivor H. N. EVANS» *Studies în Religion*, *Folk-tore and Customs în British North Bornéo and the Malay Peninsula*, Cambridge, 1923, p. 264.

Toate categoriile de şamani posedă spirite ajutătoare şi ocrotitoare care diferă atît în ceea ce priveşte natura, cît şi eficacitatea în funcţie de o categorie şamanică sau alta. La populaţiile jakun, şamanul (numit *poyang*) are un spirit familiar pe care l-a căpătat în vis sau pe care l-a moştenit de la alt şaman.34 În America de Sud tropicală, spiritele păzitoare se dobîndesc la sfîrşitul iniţierii: ele „pătrund” în şaman „fie direct, fie sub formă de cristale de stîncă pe care le adună în traistă... La triburile carib din Barama fiecare clasă de spirite cu care şamanul intră în legătură este reprezentată de pietricele de diferite naturi cristalografice. Şamanul (*piai*) le încrustează în clopotul pe care îl poartă şi astfel le poate chema oricînd.”35 în America de Sud, ca peste tot, spiritele

ajutătoare pot să fie de multe feluri: suflete ale şamanilor-strămoşi, spirite de plante ori de animale. La populaţiile bororo, se deosebesc două feluri de şamani după spiritele de la care îşi primesc puterile: demoni ai naturii, pe de o parte, şi suflete ale şamanilor morţi sau ale strămoşilor, pe de alta (Métraux, *opxit.*, p. 211). Dar, în acest caz, avem de a face mai mult cu spirite ocrotitoare decît cu spirite ajutătoare, deşi deosebirea dintre aceste două categorii de spirite nu este întotdeauna uşor de lămurit.

Legăturile dintre magician sau vrăjitor şi spiritele sale sînt fie de tipul relaţiei binefăcător-protejat, fie de tipul relaţiei servitor-stăpîn, dar întotdeauna ele sînt intime.36 Spiritelor li se aduc arareori jertfe ori rugăciuni, dar dacă sînt jignite, magicianul însuşi suferă (vezi, de exemplu, Webster, p. 232, n. 41). În Australia, în America de Nord, în alte părţi domină forma animală a spiritelor ajutătoare şi protectoare; le-am putea compara cu acele „*bush souls*” din Africa Occidentală şi cu *nagual* din America Centrală şi din Mexic.37

35 A. MÉTRAUX, „Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale*4, pp. 210-211. Ne amintim de semnificaţia celestă a cristalelor de stîncă în religiile australiene; această semnificaţie este bineînţeles voalată în şamanismul sud-amertcan actual, dar ea indică totuşi *originea* puterilor şamanice. Vezi, mai jos, pp. 139 şi urm.

36 H. WEBSTER, *Magic*, p. 215; *cf.* şi *ibid.*, pp. 39-44, 388-391. Cu privire la spiritele ajutătoare în vrăjitoria europeană din Evul Mediu, *cf.* Margaret Alice MURRAY, *The Godofthe Witches*, Londra, 1934, pp. 80 şi urm.; G. L. KITTREDGE, *Witchcrafi în Old and New England*, Cambridge, Mass., 1929, p. 613, s.v. „familiare”; S. THOMPSON, vol. III, p. 60 (F. 403), p. 215 (G. 225).

37 Cf WEBSTER, *op.cit.*, p. 215. Despre spiritele păzitoare în America de Nord, *cf.* FRAZER, *Totemism andExogamy*, III, Londra, 1910, pp. 370-456; Ruth BENEDICT, „The concept of the Guardian Spirit în North America”, *Memoirs of the American Anthropological Association*, nr. 29, 1923. Vezi şi mai jos, pp. 106 şi urm., 284 şi urm.

Aceste spirite ajutătoare sub formă de animale au un rol însemnat în preludiul şedinţei de şamanism, adică în pregătirea călătoriei extatice în Cer sau în Infern. De obicei, prezenţa lor se manifestă prin imitarea, de către şaman, a ţipătului şi a comportamentului animal.

Şamanul tungus, care are drept spirit ajutător şarpele, se străduieşte să imite în timpul şedinţei mişcările reptilei; altul, care are spiritul vîrtejului drept *syven*, se comportă în consecinţă (Harva, *Die religiosen Vorstellungen*, p. 462). Şamanii ciucci şi eschimoşi se transformă în lupi38, şamanii laponi se fac lupi, urşi, reni, peşti39, vrăjitorul semang (*hală*) se poate transforma în tigru40, la fel *halak-ul* din Sakai41 şi *bomor-ul* din Kelantan42.

În aparenţă, această imitaţie şamanică a mişcărilor şi ţipetelor animalului poate fi socotită drept „posesie”. Dar mai exact ar fi să vorbim despre *o luare în posesie de către şaman a spiritelor sale ajutătoare*: el *se transformă în*

animal, tot aşa cum, punîndu-şi o mască de animal, obţine un rezultat asemănător. Sau, s-ar putea vorbi de o *nouă identitate* a şamanului, care devine spirit-animal şi „vorbeşte”, cîntă sau zboară aidoma animalelor şi păsărilor. „Vorbirea animalelor” este doar o variantă a „vorbirii spiritelor”, limbajul şamanic secret asupra căruia vom reveni îndată.

38 W. G. BOGORAZ, „The Chukchee”, *Memoirs of the American Museum of Natural History*, XI, Jesup North Pacific Expedition, VII, Leyden şi New York, 1904, p. 437; K. Rasmussen, „Inteilectual Culture of the Copper Eskimos”, în *Report of the Fifth Thüle Expedition*, IX, Copenhaga, 1932, p. 35.

39 LEHTISALO, *Entwurf*, pp. 114-159; ITKONEN, *Heidnische Religion*, pp. 116, 120 şi urm.

40 Ivor EVANS, „Schebesta on the Sacerdo-Therapy of the Semang”, *Journal of the Royal Anthropological institute*, 1930, pp. 115-125 (p. 120).

41 Ivor EVANS, *Studies în Religion*..., *p*. 210. În a 14-a zi după moarte, sufletul se transformă în tigru (*ibid*., p. 211).

42 J. CUISINIER, *Danses magiques de Kelantan*, pp. 38 şi urm. Avem aici de a face cu o credinţă universal răspîndită. Pentru Europa antică şi modernă, v. KITTREDGE, *Witchcraft*, *pp*. 174-184; THOMPSON, voi. III, pp. 212-213; Uly WEISER-AALL, „Hexe” (în *Handwörterbuch d*. *deutsch*. *Aberglaubens*, vol. III); Arne RUNENBERG, *Witches*, *Demons and Fertility Magic*: *Analysis ofTheir Significance and Mutual Relations în WeshEuropean Folk Religion* (Helsinki, 1947), pp. 212-213; *cf* şi cartea confuză, dar bogat documentată a lui Montague SUMMERS, *The Werewolf* Londra, 1933.

Doream ceva mai înainte să atragem atenţia asupra următorului lucru: prezenţa, sub forma unui animal, a unui spirit ajutător, dialogul cu acesta într-o limbă secretă sau întruchiparea în persoana şamanului a acestui spirit-animal (măşti, gesturi, dansuri etc.) - sînt mijloace în plus de a arăta că şamanul e în stare să-şi părăsească condiţia lui umană, altfel spus, că este capabil „să moară”. Aproape toate animalele au fost concepute, din cele mai vechi timpuri, fie ca psihopompe, adică însoţitoare ale sufletului în lumea de dincolo, fie ca formă nouă a unui decedat. Fie că este „strămoş” ori „maestru de iniţiere”, animalul simbolizează o legătură reală şi directă cu lumea de dincolo. În numeroase legende şi mituri, eroul este transportât în lumea cealaltă43 de un animal. Tot un animal îl cară pe neofit în spinare în hăţiş (= Infernul), sau îl ţine în fălci, sau îl „înghite” ca să-l „omoare” şi să-l „învie” etc.44 în fine, trebuie ţinut seama de solidaritatea mistică dintre om şi animal, care constituie trăsătura dominantă a religiei paleo-vînătorilor. În virtutea acestei solidarităţi, anumiţi oameni sînt în stare să se transforme în animale, să le înţeleagă limba sau să le împărtăşească presimţirile şi puterile oculte. De fiecare dată cînd un şaman ajunge să înţeleagă modul de a fi al animalelor, el restabileşte, întrucîtva, situaţia care exista *în Mo tempore*, în vremurile mitice, cînd încă nu se produsese ruptura dintre om şi lumea animalelor (vezi, mai departe, p. 104).

43 Cerul, iadul subteran sau submarin, pădurea de nepătruns, muntele, locul pustiu, jungla etc., etc.

44 Cf C. HENTZE, *Die Sakralbronzen und ihre Bedeutung în den frühchinesischen Kulturen*, Anvers, 1941, pp. 46 şi urm., 67 şi urm., 71 şi urm. etc.

45 Cf U. HARVA (HOLMBERG), „Finno-Ugric [and] Siberian [Mythology]", în *Mythology of ail Races*, Boston şi Londra, IV, 1927, pp. 406, 506.

46 Despre relaţiile dintre animalul protector, şaman şi „Tiermutter" a clanului la evenci, *cf*. A. F. ANISIMOV, „Predstavleniia evenkov o duşe i problema proishojdeniia animisma", în *Rodovoie obşcestvo*, Moscova, 1951, pp. 109-118 (pp. 110 şi urm.); *id*., „Şamanskie duşî po vozreniam evenkov", în *Sbornik Muze ia Antropotoghii i Etnografii*, XIII, Moscova şi Leningrad, 1951, pp. 187-215 (pp. 1% şi urm.); vezi şi A. FRIEDRICH, „Das Bewusstsein eines Naturvolkes vom Haushalt und Ursprung des Lebens", în *Paideuma*, VI, 2 august 1955, pp. 47-54 (pp. 48 şi urm.); *id*., şi G. BUDRUSS, *Schamanengeschichten*, pp. 44 şi urm.

47 V. DIÓSZEGI, „K voprosu o borbe şamanov v obraze jivotnîh", în *Acta orientatia hungarica*, II, Budapesta, 1952, pp, 303-316 (pp. 312 şi urm.).

48 Despre această temă, extrem de frecventă în credinţele şi folclorul şamanic, *cf*. A. FRIEDRICH şi G. BUDRUSS, *Schamanengeschichten*, pp. 160 şi urm., 164 şi urm.; W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, vol. XII, p. 634; V. DIÓSZEGI. „A viaskodó táltosbika

Animalul protector al şamanilor buriaţi se numeşte *khubilgan*, termen care poate însemna „metamorfoză" (de la *khubilukhu*, „a se transforma", „a lua altă formă").45 Altfel spus, nu numai că animalul protector îi permite şamanului să se metamorfozeze, dar el constituie întrucîtva „dublul", alter egoul lui.46 Acesta din urmă este unul din „sufletele" şamanului, „sufletul în formă de animal" (Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 478) sau, mai precis, „sufletul-viaţă".47 Şamanii se înfruntă ca animale şi dacă alter egoul unuia în formă animală e ucis în luptă, curînd moare şi şamanul.48

Putem considera, aşadar, spiritele păzitoare şi spiritele ajutătoare, fără de care nici o şedinţă şamanică nu e posibilă, drept semne autentice ale călătoriilor extatice ale şamanului în lumea de dincolo.49 Aceasta înseamnă că animalele-spirite îşi asimilează rolul de spirite ale strămoşilor; acestea, în primul rînd, îl duc pe şaman în lumea de dincolo (în Cer, în Infern), îi revelează misterele, îl instruiesc etc.

Rolul de spirit-animal în riturile de iniţiere şi în miturile şi legendele despre călătoria unui erou în lumea de dincolo se întîlneşte pînă la asimilare cu cel al sufletului mortului în „posesie" iniţiatică (şamanică). Dar, după cum se poate bine observa, *şamanul se transformă în mort* (sau spirit-animal, sau zeu etc.), ca să-şi poată demonstra capacitatea reală de a săvîrşi o urcare la cer sau o coborîre în lumea dejos. În acest chip, poate fi concepută posibilitatea

unei explicaţii comune tuturor acestor grupe de fapte: este vorba, întrucîtva, de repetarea periodică (adică reînnoită cu fiecare nouă şedinţă şamanică) a morţii şi învierii şamanului. Extazul nu este altceva decît experienţa concretă a morţii rituale sau, altfel spus, a depăşirii condiţiei umane, profane. Şi, aşa cum vom vedea, şamanul e capabil să dobîndească această „moarte” prin toate mijloacele, de la narcotice şi bătăi de tobă pînă la „posesia” spiritelor.

„LIMBAJ SECRET” - „LIMBAJUL ANIMALELOR”

és a sámán állatalakú életlelke (Lupta taurului minunat şi sufletul vital al şamanului capabil de a-şi apropria o formă de animal), în *Ethnographia*, LXIII, 1952, pp. 308-357 şi *passim*; *id*.,,,K voprosu o borbe”, *passim.* În acest ultim articol, autorul crede că poate afirma că, la început, animalul de luptă al şamanilor era renul Acest lucru pare confirmat de faptul că desenele rupestre de la Saîmali Tas, din Kirghizia, care datează din primul şi din al doilea mileniu dinaintea erei noastre, reprezintă şamani în formă de reni care se luptă; *cf* în special, „K voprosu*', p. 308, nota şi fig. 1. Cu privire la *tâltos-u*\ unguresc, *cf ibid*., *p*. 306 şi bibliografia de la nota 16.

49 După Dominik SCHRÖDER, spiritele ocrotitoare, întrucît locuiesc în lumea cealaltă, îi asigură şamanului intrarea în lumea de dincolo; *cf*, „Zur Struktur des Schamanismus1', în *Anthropos*, L, 1955, pp. 849-881 (pp. 863 şi urm.).

În decursul iniţierii, viitorul şaman trebuie să înveţe limbajul secret pe care îl va folosi în timpul şamanizarii ca să poată comunica cu spiritele şi cu spiritele-animale. Această limbă secretă, şamanul o învaţă fie de la un maestru, fie prin mijloace proprii, adică direct

50 Cf. RASMUSSEN, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, p. 114.

51 Cf. Eliel LAGERCRANTZ, „Die Geheimsprachen der Lappen”, *Journal de la Société Finno-Ougrienne*, XLII, 2, 1928, pp. l-13.

52 T. LEHTISALO, „Beobachtungen über die Jodler”, *Journal de la Société Finno-Ougrienne*, XLVIII, 1936-1937, 2, pp. l-34 (pp. 12 şi urm.).

53 LEHTISALO, „Beobachtungen”, p, 13.

54 THALBITZER, „The Heathen Priests”, pp. 448,454 şi urm.; *id*. „Les magiciens esquimaux”, p. 75; WEYER, *The Eskimos*, pp. 435-436.

55 RASMUSSEN, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, pp. 111, 122. Vezi textele în „limbă secretă” {*ibid*., pp. 125, 131 etc.).

56 LEHTISALO, „Beobachtungen”, p, 22.

5? SCHEBESTA, *Les Pygmées*, p. 153; I. EVANS, „Schebesta on the SacerdoTherapy of the Semang”, pp. 118 şi urm.; *id*., *Siudies*, pp. 156 şi urm., 160 etc.

58 LOEB, „Shaman and Seer”, p. 71.

59 EVANS, *Studies*, p. 4. *Cf* şi L. Roth, *The Natives ofSarawak*, *l*, p. 270.

de la „spiritele” sale; la eschimoşi, de pildă, ambele metode coexista.50 S-a putut constata existenţa unui limbaj secret specific la laponi51, la ostiaci, la

ciucci, la iakuţi, la tunguşi.52 în timpul transei, se crede, şamanul tungus cunoaşte limbajul Naturii întregi,53 Limbajul şamanic secret este la eschimoşi foarte elaborat; el e folosit ca mijloc de comunicare între vrăjitorii-şamani (*angakuî*) şi spiritele lor.54 Fiecare şaman are un cîntec specific pe care îl murmură ca să-şi cheme spiritele.55 Chiar şi acolo unde nu este vorba de un limbaj secret, se mai disting şi azi urmele unor refrene incomprehensibile care se repetă în timpul şamanizării, ca de pildă la altaici,56 Acest fenomen nu este exclusiv nord-asiatic şi arctic: îl aflăm mai peste tot. În timpul şamanizării, *hala* al pigmeilor semang vorbeşte cu Chenoi (spiritele cerului) pe limba lor; de îndată ce iese din coliba ceremoniālă, el se face că a uitat totul.57 La tribul mentawei, maestrul iniţiator suflă printr-o ţeava de bambus în urechea candidatului la iniţiere, ca să-l facă apt să înţeleagă rostirea spiritelor.58 în timpul şedinţelor şamanice, şamanul batak vorbeşte în „limba spiritelor” (Loeb, *Sumatra*, p. 81) şi cîntă melodiile şamanice ale populaţiilor dusun (Borneo septentrional) în limbajul secret.59 „Conform tradiţiei populaţiei carib, primul *piai* (şaman) a fost un om care, auzind un cîntec ridicîndu-se dintr-un rîu, s-a scufundat în acesta cu îndrăzneală şi n-a mai ieşit decît după ce a învăţat pe de rost de la femeile-spirite cîntecul şi după ce a primit de la ele tot ce-i trebuia ca să poată şamaniza” (Métraux, „Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale”, p. 210).

Foarte adesea, această limbă secretă este în fond un „limbaj al animalelor” sau are la origine imitarea ţipătului animalelor. În America de Sud, în timpul perioadei de iniţiere, neofitul, se spune, învaţă să imite vocea animalelor.60 Acelaşi lucru şi în America de Nord:

la triburile porno şi menomini, între altele, şamanii imită cîntecul păsărilor.61 în timpul şedinţelor şamanice, la iukaghiri, ciucci, golzi, eschimoşi şi alte popoare, se aud ţipete de păsări şi de animale sălbatice.62 Castagne ni-l arată pe *baqga* kirghiz-tătar alergînd în jurul cortului, facînd salturi mari, scoţînd răgete, ţopăind: el „latră ca un cîine, adulmecă asistenţa, mugeşte ca un taur, ţipă, rage, behăie ca oaia, grohăie ca porcul, necheazā, uguie ca porumbelul, imită cu o extraordinară precizie orice ţipat de animal, cîntecul păsărilor, fîlfîitul lor în zbor etc., lucru care impresionează puternic asistenţa” („Magie et exorcisme”, p. 93). „Coborîrea spiritelor” are loc adesea în acest mod. La indienii din Guyana, „liniştea este brusc întreruptă de o explozie de ţipete bizare, dar pur şi simplu teribile: răgete, urlete umplu coliba ceremoniālā şi-i zguduie pereţii. Vocile se ridică într-un muget ritmic care devine treptat un mîrîit surd şi îndepărtat ca să crească apoi din nou”.63

60 Ida LUBLINSKI, „Der Medizinmann**, pp. 247 şi urm.; MÉTRAUX, *op. cit*, pp. 206,210.

61 LOEB, *Tribali nidation*, p. 278.

62 LEHTISALO, „Beobachtungen”, pp. 23 şi urm.

63 THURN, *Among the Indians ofGuiana*, pp. 336-337, citat şi tradus de MÉTRAUX, „Le Shamanisme chez les Indiens”, p. 326.

64 Jan de VRIES, *Altgermanische Religionsgeschichte*, ed, a 2-a, Berlin şi Leipzig, 1956-1957,2 vol., I, pp. 304 şi urm.; LEHTISALO, „Beobachtungen”, pp. 27 şi urm.; *cf. carmen*, cîntec magic; *încântare*, a fermeca; în româneşte, *descintare* (literal, a desfermeca), a exorciza; *desctntec*, incantaţie, exorcism.

Aceste ţipete anunţă prezenţa spiritelor, aşa cum o anunţă şi comportamentele şi gesturile animale (vezi mai sus, pp. 96-97). Multe din cuvintele folosite în timpul acţiunii şamanice îşi au originea în ţipătul păsărilor şi al altor animale (Lehtisalo, „Beobachtungen”, p. 25). Aşa cum a observat Lehtisalo (*ibid.*, p. 26), şamanul cade în extaz folosind toba, „*Jodler*”-ui (chiotele) iar textele magice sînt pretutindeni cîntate. „Magie” şi „cîntec”, în special cîntecul păsărilor, sînt exprimate printr-un singur cuvînt. Vocabula germanică pentru descîntecul magic este *galdr*, derivată de la *golan*, „a cînta”, termen care se foloseşte mai cu seamă pentru cîntatul păsărilor.64

A învăţa limbajul animalelor şi, mai ales, acela al păsărilor echivalează, mai peste tot în lume, cu a cunoaşte tainele Naturii şi, pornind de aici, cu a fi în stare să profetizezi.65 Limbajul păsărilor se învaţă de obicei mîncînd un şarpe sau un alt animal socotit magic.66 Atare animale pot dezvălui tainele viitorului pentru că în făptura lor ele sînt ca un fel de recipiente ale sufletelor morţilor sau epifanii ale zeilor. A le învăţa limbajul, a le imita vocea înseamnă a putea stabili o comunicare cu lumea de dincolo şi cu Cerul. Vom regăsi aceeaşi identificare cu un animal sau cu o pasăre cel mai adesea atunci cînd vom vorbi despre costumul şamanic şi despre zborul magic. A deveni pasăre sau a fl însoţit de o pasăre arată capacitatea de a întreprinde, încă din timpul vieţii, o călătorie extatică la Cer sau în lumea de dincolo.

A imita vocea animalelor, a folosi în timpul acţiunii şamanice limbajul lor tainic este încă un semn al faptului că şamanul poate să călătorească liber în toate cele trei zone cosmice: Infernul, Pămîntul şi Cerul, altfel spus, el poate pătrunde nestingherit acolo unde numai morţii sau zeii au acces. O atare transformare, de altfel, se poate dobîndi şi prin alte mijloace: îmbrăcînd, de pildă, costumul şamanic sau ascunzîndu-ţi faţa sub o mască.

65 Vezi Antti AARNE, „Der tiersprachenkundige Mann und seine neugierige Frau”, *Folklore FellowsCommunications*, II, 15, Hamina, 1914; N. M. PENZER, editor, şi C. H. TAWNEY, trad., *The Ocean of Story* (*Somadevas Kathl-saritsl-gara*, Londra, 10 vol., 1924-1928; I, p, 48; II. p. 107, nota; Stith THOMPSON, *Index*, vol. I, pp.

314 şi urm. (B 215).

66 Cf FiLOSTRAT, *Viaţa lui Apollonias din Tyana*, 1, 20 etc. Vezi L THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, Londra, 1923, vol. I, p. 261; N. M. PENZER, ed., şi C. H. TAWNEY, trad., *The Ocean of Story*, vol. II, p. 108, nota 1.

Mai e şi altceva. În multe culturi tradiţionale, familiaritatea cu animalele şi cunoaşterea limbii acestora reprezintă un sindrom paradisiac La începuturi, adică în vremurile mitice, omul trăia în bună pace cu toate vieţuitoarele şi le ştia limba. Abia drept urmare a unei catastrofe primordiale, comparabilă cu „izgonirea din grădina Raiului”, omul a devenit ccea ce este el azi: muritor, sexuat, silit să muncească pentru ca să aibă ce mînca şi mereu în conflict cu animalele.

Pregătindu-se de extaz şi în cursul extazului, şamanul aboleşte condiţia sa umană actuală şi regăseşte, provizoriu, situaţia iniţială. Prietenia cu animalele, cunoaşterea limbajului lor, metamorfozarea în animal sînt tot atîtea simptome că şamanul a reintegrat situaţia

„paradisiacă”, pierdută la începutul timpurilor (*cf*. M. Eliade, *Mythes*, *rêves et mistères*, pp. 80 şi urm,).

CĂUTAREA PUTERILOR ŞAMANICE LA POPULAŢIILE DIN AMERICA DE NORD

Am arătat deja cîte ceva în legătură cu dobîndirea puterilor şamanice la triburile din America de Nord. Sursa acestor puteri sînt fie Zeii, fie strămoşii şamani, fie animalele mitice, fie, în sfîrşit, anumite obiecte sau zone cosmice. Dobîndirea puterilor are loc spontan sau ca urmare a unei căutări voite; şi într-un caz, şi în celălalt, viitorul şaman trebuie să depăşească anumite probe de tip iniţiatic. În general, în America de Nord, acordarea puterilor şamanice se traduce prin dobîndirea unui spirit ocrotitor sau ajutător.67

67 Cf. Josef HAEKEL, „Schutzgeistsuche und Jugendweihe im westlichen Nordamerika”, în *Ethnos*, XII, 1947, pp. 106-122,

68 Acesta este semnul, după cum se ştie, al unei experienţe extatice autentice:

cf. „spaima de neînţeles” a novicilor eschimoşi la apariţia spiritelor lor ajutătoare (vezi, mai sus, pp. 96 şi urm.).

Iată cum se petrec lucrurile la tribul shuswapi din familia salish, în Columbia britanică: „şamanul este iniţiat de animale care devin spiritele sale ocrotitoare. Riturile de îniţiere, al căror obiectiv nu este altul decît acela de a dobîndi ajutor supranatural în direcţia dorită, par să fie identice la războinici şi la şamani. Tînărul ajuns la pubertate, înainte chiar de a fi cunoscut femeia, trebuie să meargă în munte şi să îndeplinească un anumit număr de isprăvi iniţiatice. El trebuie să-şi construiască o saună (*sweat-house*) în care să-şi petreacă nopţile; dimineaţa, el poate reveni în sat. În timpul nopţii îşi curăţă trupul în aburi, cîntec şi dans. El duce o astfel de viaţă, uneori ani întregi, pînă cînd ajunge să viseze că animalul pe care a dorit să şi-l facă spirit ocrotitor îi apare şi îi promite să-l ajute. În momentul în care spiritul apare, novicele leşină. « El este ca beat, nu e în stare să-şi dea seama ce i se întîmplă sau dacă e noapte ori zi.

Animalul îi spune că, dacă are nevoie de ajutor, poate să-l cheme şi îl învaţă un anumit cîntec pe care să-l folosească în acest scop.

De aceea orice şaman are cîntecul său, pe care nimeni altul nu mai are dreptul să-l cînte, afară doar de împrejurarea cînd încearcă să descopere un vrăjitor. Spiritul coboară uneori asupra candidatului în forma trăsnetului.69 Dacă novicele este iniţiat de un animal, acesta îl învaţă pe candidat limba lui specifică. Despre un şaman din Nicola Valley se spune că în descîntecele lui vorbeşte « limba coioţilor »... Cînd un anumit om are spirit protector, el devine invulnerabil la săgeţi şi la gloanţe; iar dacă un glonţ ori o săgeată îl atinge, rana nu sîngerează, sîngele îi curge în stomac; omul îl scuipă şi e la fel de sănătos ca mai înainte... Oamenii pot să dobîndească mai multe spirite protectoare; şamanii cei mai puternici au de obicei mai multe asemenea spirite care îi ajută...”70

A.

În acest exemplu, dobîndirea puterilor şamanice se petrece ca urmare a unei căutări voite. În unele regiuni din America de Nord, candidaţii se retrag în peşterile munţilor sau în locuri pustii şi se străduiesc, printr-o intensă concentrare, să dobîndească acele viziuni care, numai ele, pecetluiesc cariera unui şaman. De obicei, se precizează ce fel de „putere” este cerută71; amănunt important, căci ne arată că este vorba de o tehnică menită să procure puteri magicoreligioase, în general, şi nu doar şamanice.

69 Am văzut (p. 32) că, la buriaţi, cel care este lovit de trăsnet este îngropat ca un şaman şi rudele sale apropiate au dreptul să devină şamani, căci, întrucîtva, el a fost „ales” de Zeul Cerului (MIKHAILOWSKI, „Shamanism”, p. 86). Populaţiile soyotiz, kamchadal şi altele cred că devii şaman atunci cînd, pe timp de furtună, se dezlănţuie tunetul (MIKHAILOWSKI, p. 68). O samana eschimosă şi-a dobîndît puterea după ce a fost lovită de „o minge de fier” (RASMUSSEN, *intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, pp. 122 şi urm.).

70 Franz BOAS, „The Shushwap” (*Sixth Report of the Committee on the North-Western Trihes of Canada*: *Report of the British Association*, Leeds, 1890, extras), pp. 93 şi urm. Vom avea ocazia să revenim asupra valorii şamanice a actului sudaţiei în saună (*sweat-house*).

71 Willard PARK, *Shamanism în Western North America*, p. 27. *Cf*. şi Marcelle BOUTEILLER, „Don chamanistique et adaptation à la vie chez les Indiens de r Amérique du Nord”, *passim*; *id*., *Chamanisme et guérison magique*, Paris, 1950, pp. 57 şi urm.

Iată povestea unui şaman din tribul paviotso culeasă şi publicată de W. Park: la cincizeci de ani el se hotărăşte să devină „medic”.

Intră într-o peşteră şi începe să se roage: „Tribul meu este bolnav, vreau să-l fac sănătos etc.” Se străduieşte să adoarmă, dar este mereu trezit de zgomote stranii: aude grohăituri, horcăieli, mugete, răgete de fel de fel de animale (urşi, lei de munte, cerbi lopătari etc.), în cele din urmă adoarme şi

asistă, în somn, la o şedinţă de vindecare şamanică: „ei erau jos, la poalele muntelui. Îi auzeam vorbind şi cîntînd. După aceea am auzit un şaman gemînd. Un doctor cînta şi îl îngrijea.” Bolnavul, în cele din urmă, moare şi candidatul aude familia jelindu-l. Stîncă începe să se crape. „Un om a apărut în despicătură: era înalt şi zvelt şi avea o pană de vultur în mînă.” El îi porunceşte să-şi facă rost de cutare şi cutare pene şi îl învaţă cum să vindece. Cînd, dimineaţa, candidatul se trezeşte, nu zăreşte pe nimeni alături (Park, *Shamanism*, pp. 27-28).

Dacă un candidat nu respectă instrucţiunile primite în vis, vocaţia lui este sortită eşecului (*ibid*., p. 29). În unele cazuri, în primul vis al candidatului apare spiritul şamanului strămoş, dar în celelalte apar spirite superioare care îi conferă „puterea”. Dacă moştenitorul nu îşi însuşeşte această putere, el se îmbolnăveşte (*ibid*., p. 30); acceaşi situaţie o întîlnim mai peste tot.

Sufletele morţilor sînt socotite sursă de potenţial şamanic la triburile paviotso, shoshoni, seed laters şi, mai la nord, la populaţiile lillooet şi thompson.72 Această modalitate de dobîndire a puterii este, în California de Nord, extrem de răspîndită. Şamanii din tribul yurokh visează un mort, în general, dar nu neapărat un şaman. La cei din tribul sinkyone, puterile sînt primite în vise în care apar rudele decedate ale şamanului. La populaţiile wintu, şamanii sînt învestiţi în urma unor asemenea vise, mai ales a acelora în care apar copiii decedaţi ai celui care visează. La populaţiile shasta, primul indiciu al puterii şamanice urmează unor vise în care apar mama, tatăl, ori un alt strămoş decedat.73

72 W, PARK, *op. cit*., p. 79; J. TEU. „The Lillooet Indians”, *Memoirs of the American Museum of Natural History*, vol. IV, *The Jesup North Pacific Expedition*, II, 5, New York, 1906, pp. 193-300 (pp. 287 şi urm.); „The Thompson Indians of British Columbia”, *Memoirs of the American Museum of Natural History*, *îl*, *The Jesup North Pacific Expedition*, 1, New York, 1900, pp. 162-392 (p. 353). Ucenicii lillooet dorm pe morminte, uneori timp de cîţiva ani (TEIT, „The Lillooet”, p. 287).

73 W. PARK, *op. cit*., p. 80. Aceeaşi tradiţie ia triburile atsugewi, maidu septentrional, crow, arapaho, gros ventre etc. La unele din aceste triburi, la fel ca şi în alte regiuni, puterile şamanice sînt căutate dormind pe morminte; uneori (la tlingit, de exemplu, se recurge la un mijloc şi mai impresionant: ucenicul petrece o noapte întreagă lîngă un şaman mort (*cf*. FRAZER, *Totemism and Exogamy*, vol. III, p. 439).

Dar în America de Nord există şi alte surse de puteri şamanice, precum şi alte tipuri de maeştri instructori decît sufletele morţilor şi animalele păzitoare. În Marele Bazin se vorbeşte despre „omuleţul verde”, care are o înălţime de doar două picioare şi poartă o tolbă cu săgeţi şi un arc. „Omuleţul verde” este spiritul păzitor al vracilor (*medic ine-men*), al celor care au devenit magicieni numai printr-un ajutor supranatural (Park, *op. cit*., p. 77). Tema piticului care

conferă putere sau este spirit păzitor este foarte răspîndită la vest de Munţii Stîncoşi, în triburile din Podişuri (thompson, shushwap s.a.) şi California septentrională (shasta, atsugewi, maidu din nord şi yuki).74

Uneori, puterea şamanică provine direct de la Fiinţa Supremă sau de la alte divinităţi. Aşa, de pildă, la tribul cahuilla din California de Sud (deşertul Cahuilla), şamanii primesc, se spune, puterea de la Mukat, Creatorul lumii, dar această putere este transmisă prin intermediul spiritelor ocrotitoare (bufniţa, vulpea, coiotul, ursul etc.), care se comportă ca soli ai Fiinţei Supreme pe lîngă şamani (Park, *op. cit.*, p. 82). La populaţiile mohawe şi yuma, puterea provine de la marile Fiinţe mitice care au transmis-o şamanilor la începutul lumii (*ibid.*, p. 83). Transmiterea are loc în vis şi comportă un scenariu iniţiatic Şamanul tribului yuma asistă în vis la începuturile lumii şi retrăieşte timpurile mitice,75 La populaţiile manicopa, visele iniţiatice urmează o schemă tradiţională: un spirit ia sufletul viitorului şaman şi îl poartă din munte în munte, revelîndu-i la fiecare popas cîntece şi leacuri ale bolilor,76 La triburile walapai, călătoria sub călăuzirea spiritelor este o caracteristică esenţială a viselor şamanice (*ibid.*, p. 116).

74 Vezi lista completă a triburilor în PARK, *op. cit.*, pp. 77 şi urm. *Cf.*, *ibid.*, p. III:

despre „omuleţul verde” care le apare viitorilor şamani ai tribului ute în perioada adolescenţei lor.

75 A. L. KROEBER, „Handbook of the Indians of California”, *Bureau of American Ethnology*, Bull, 78, 1925, pp. 754 şi urm., p. 775; C. D. FORDE, „Ethnography of the Yuma Indians”, *Univ. Calif. Puhl. American Archaeology and Ethnology*, 28, 1931, nr. 4, pp. 201 şi urm. Iniţierea în confreria secretă şamanică Mide'wiwin comportă şi ea o întoarcere în vremurile mitice ale începuturilor lumii, cînd Marele Spirit a dezvăluit misterele primilor „doctori mari”. Vom vedea că, în aceste ritualuri iniţiatice, este vorba de o comunicare între Cer şi Pămînt, aşa cum a fost stabilită la facerea lumii.

76 L. SPIER, *Yuman Tribes of the Gila River*, Chicago, 1933, p. 247; PARK, *op. cit.*, p. 115.

Aşa cum am văzut deja în mai multe rînduri, instruirea şamanilor are loc adeseori în timpul viselor. În vis, omul se întîlneşte cu sacrul prin excelenţă şi se restabilesc legăturile directe cu zeii, spiritele şi sufletele strămoşilor. Tot în vis se aboleşte timpul istoric şi se regăseşte timpul mitic, fapt care permite viitorului şaman să asiste la începuturile lumii şi, plecînd de aici, să devină contemporan cu cosmogonia şi cu revelaţiile mitologice primordiale. Cîteodată visele iniţiatice sînt involuntare şi încep încă din copilărie, cum e cazul la triburile din Podişul Marelui Bazin (*cf ibid.*, p. 110). Visele, deşi nu urmează un scenariu prea rigid, sînt stereotipe: sînt visaţi spirite şi strămoşi sau li se aud vocile (cîntece şi învăţătură şamanică). Tot în vis se primesc rînduielile iniţiatice (dietă, tabuuri etc.) şi se învaţă care sînt obiectele de care şamanul va

avea nevoie ca să vindece.77 La populaţiile maidu din nord-est, devii şaman visînd, de asemenea, spirite. Şi cu toate că la aceste triburi şamanismul se moşteneşte, consacrarea nu o primeşti decît după ce ai văzut spirite,în vis; aceste spirite, de altfel, se moştenesc de la o generaţie la alta. Spiritele apar uneori în formă de animale (şi în acest caz, şamanul nu trebuie să mănînce came din acel animal), dar ele locuiesc, fără să aibă forme anume, şi în stînci, lacuri etc.78

Credinţa că animalele-spirite sau fenomenele naturale sînt izvor de putere şamanică este foarte răspîndită în America de Nord.79 La populaţiile salish din Columbia britanică, numai şamanii moştenesc spiritele ocrotitoare ale părinţilor lor. Aproape toate animalele şi un mare număr de lucruri pot să devină spirite: tot ce are o relaţie oarecare cu moartea (de exemplu, mormintele, oasele, dinţii etc.) şi orice fenomen natural (cerul senin, estul şi vestul etc.). Dar în acest caz, ca şi în multe altele, avem de a face cu o experienţă magico-religioasă care depăşeşte sfera şamanismului, căci şi războinicii au spirite ocrotitoare proprii, în armura lor, precum şi în animalele sălbatice; vînătorii şi le găsesc pe ale lor în ape, în munţi şi în animalele pe care le vîneaza etc.80

77 Despre triburile paviotso, vezi PARK, *op. cit.*, p. 23; triburile din California de Sud, *ibid.*, p. 82. Despre vise auditive, p. 23 etc. La triburile oknagon din Sud, viitorul şaman nu vede spiritele ocrotitoare, le aude numai cîntecele şi recomandările, *ibid.*, p. 118.

78 R. DIXON, *The Northern Maidu*, New York, 1905, pp. 274 şi urm.

79 Vezi lista triburilor şi informaţiile bibliografice în PARK, *op. cit.*, pp. 76 şi urm.

80 F. BOAS, „The Salish Tribes of the Interior of British Columbia", *Annuai Archaeoîogical Report for 1905*, Toronto, 1906, pp. 222 şi urm.

Potrivit spuselor şamanilor tribului paviotso, puterea le este acordată de „Spiritul Nopţii". El „se află peste tot. Nu are nume. Nu există nume care să-l numească". Acvila şi Bufniţa sînt doar mesagerii care transmit învăţături din partea Spiritului Nopţii. *Water-habies* sau alte animale pot fi şi ele mesagerii săi. „Cînd Spiritul Nopţii acordă puterea de a şamaniza (*power for doctoring*), el îi spune şamanului să ceară ajutor de la *water-babies*, de la acvilă, bufniţă, de la cerbul lopătar, antilopă, urs sau alt animal ori pasăre."81 Coiotul, în schimb, nu e niciodată rezervor de putere pentru paviotso, deşi în legendele lor el are un rol important (Park, *op. cit.*, p. 19). Spiritele care conferă puteri sînt invizibile: numai şamanii le pot zări (*ibid.*).

Trebuie să adăugăm şi „durerile" (*pains*) care pot fi concepute atît ca sursă a puterilor, dar şi ca pricină a bolilor. „Durerile" par sa fie însufleţite şi uneori au chiar o anume personalitate. Ele nu au formă omenească, dar sînt considerate concrete.82 La cei din triburile hupa, de pildă, ele sînt diferit colorate: una seamănă cu o bucată de came crudă, altele sînt asemănătoare

crabilor, cerbilor lopătari, vîrfurilor de săgeţi etc. (*ibid*., p. 81). Credinţa în „dureri” este generală la triburile din California septentrională (*ibid*., p. 80), dar necunoscută în alte regiuni ale Americii de Nord (*ibid*., p. 81).

81 Informator etnografic paviotso citat de PARK, *op*. *cit*., *p*. 17. „Spiritul Nopţii” este probabil o formulă mitologică tîrzie a Fiinţei Supreme, devenită întrucîtva *deus otiosus*, şi care îi ajută pe oameni prin intermediul unor „mesageri”.

82 KROEBER, „Handbook”, pp. 63 şi urm., 111, 852; R. DIXON, „The Shasta”, în *Bull*. *Am*. *Mus. Of Nat*. *History*, XVII, V, New York, 1907, pp. 472 şi urm.

83 Jaime de ANGULO, „La psychologie religieuse des Achumawi: IV. Le chamanisme”, în *Anthropos*, voi. 23, 1938, pp. 561-582 (p. 565).

Entităţile *damagomi* ale tribului achumawi sînt atît spirite păzitoare, cît şi „dureri”. O şamană, Old Dixie, povesteşte cum i s-a revelat vocaţia şamanică: era de-acum căsătorită cînd, într-o bună zi, „primul meu *damagomi* a venit să mă caute. Nu m-a părăsit nici acum. E ca o mogîldeaţă neagră, de-abia îl vezi. Cînd a venit prima oară a făcut mare tărăboi. Era în toiul nopţii. Mi-a spus că trebuie să mă duc să-l văd în munte. M-am dus acolo. Mi-era foarte teamă.

Aproape nu mai puteam să respir. Pe urmă am avut şi alţii. I-am prins.”83 Era vorba de *damagomi* ce aparţinuseră altor şamani şi care erau trimişi să otrăvească oamenii sau pentru alte însărcinări şamanice. Old Dixie îşi trimitea *damagomi* deja prinşi şi aceştia îi capturau la rîndul lor. În acest chip, ea a ajuns să aibă peste cincizeci de *damagomi*, în timp ce şamanii tineri nu au decît trei sau patru (J, de Angulo, *op*. *cit*., p. 565). Şamanii îi hrănesc cu sîngele pe care îl sug în timpul vindecărilor (*ibid*., p. 563). După de Angulo (p. 580), aceşti *damagomi* sînt atît reali (în came şi oase), cît şi fantastici. Cînd un şaman vrea să otrăvească pe cineva, el trimite un *damagomi*:

„Găseşte-l pe cutare. Intră în el. Îmbolnăveşte-l. Nu-l ucide imediat.

Fă-l să moară într-o lună” (iö/*d*,).

Aşa cum am văzut în legătură cu şamanii salish, orice animal sau obiect cosmic poate deveni sursă de putere sau spirit ocrotitor.

La indienii thompson, de exemplu, apa este considerată spirit ocrotitor al şamanilor, al războinicilor, al vînătorilor şi al pescarilor; soarele, tunetul sau pasărea tunetului, piscurile munţilor, ursul, lupul, vulturul şi corbul sînt spiritele ocrotitoare ale şamanilor şi războinicilor. Alte spirite ocrotitoare sînt comune şamanilor şi vînătorilor sau şamanilor şi pescarilor. Există însă şi spirite păzitoare rezervate exclusiv şamanilor: noaptea, ceaţa, cerul senin, estul, vestul, femeia, tînăra fecioară, copilul, mîinile şi picioarele omului, sexul femeii şi acela al bărbatului, liliacul, tărîmul sufletelor, strigoii, mormintele, oasele, dinţii şi părul morţilor etc.84 Dar lista surselor de putere şamanică e departe de a fi epuizată (*cf* Park, *op*. *cit*, pp. 18,76 şi urm.).

Aşa cum am văzut, orice entitate spirituală, animală sau fizică poate deveni sursă de putere sau spirit păzitor atît pentru şaman, cît şi pentru oricine altcineva. Acest fapt ni se pare important pentru clarificarea problemei originii puterilor şamanice: în nici un caz calitatea lor de „puteri şamanice” nu se datoreşte *sursei* lor (care deseori este aceeaşi pentru toate puterile magico-religioase), nici faptului că „puterile şamanice” sînt întrupate în anumite animale ocrotitoare. Orice indian poate dobîndi un spirit ocrotitor dacă este dispus să facă un efort de voinţă şi de concentrare.85 în alte părţi, iniţierea tribală se încheie prin dobîndirea unui spirit păzitor. Din acest punct de vedere, efortul căutării puterilor şamanice se integrează în căutarea puterilor magico-religioase în general. Este un lucru pe care l-am clarificat deja într-un capitol precedent; şamanii nu se deosebesc de alţi membri ai comunităţii prin efortul de căutare a sacrului - căutare care este comportamentul normal şi universal al tuturor oamenilor -, ci prin capacitatea lor de a avea o experienţă extatică, redusă, în cea mai mare parte a timpului, la nivelul unei vocaţii.

84 James TEIT, „The Thompson Indians of British Columbia*4, pp. 354 şi urm.

85 H. HAEBERL1N şi E. GUNTHER, „Ethnographische Notizen über die Indianerstämme des Puget-Sundes”, *Zeitschriftßr Ethnologie*, vol. 56, 1924, pp. 1 -74 (pp, 56 şi urm,). Despre spiritele specifice şamanilor, vezi *ibid.*, pp. 65, 69 şi urm.

Prin urmare, putem conchide că spiritele ocrotitoare şi animalele mitice ajutătoare nu constituie o caracteristică exlusivă a şamanismului.

Aceste spirite auxiliare şi proteguitoare sînt adunate mai de peste tot, din întreg Cosmosul, şi sînt accesibile oricărui om decis să treacă de anumite încercări pentru a şi le putea însuşi. Aceasta înseamnă că omul arhaic poate găsi sursa sacrului magico-religios oriunde în Cosmos, că orice părticică din Cosmos poate da loc la o hierofanie, în conformitate cu dialectica sacrului (*cf.* lucrarea noastră *Traité d'histoire des religions*, pp. 31 şi urm.; trad. rom., p. 34), Ceea ce îl deosebeşte pe un şaman de un alt membru al clanului nu este stăpînirea unei puteri sau a unui spirit ocrotitor, ci experienţa extatică.

Or, am văzut deja - şi vom vedea şi mai bine în continuare - că spiritele ocrotitoare sau auxiliare nu sînt autorii direcţi ai acestei experienţe extatice. Ele nu sînt decît mesagerii unei fiinţe divîne sau elemente auxiliare într-o experienţă care implică şi alte prezenţe tainice.

Pe de altă parte, ştim că „puterea” este de multe ori revelată de sufletele şamanilor strămoşi (care au primit-o, la rîndul lor, la începuturile vremii, în timpurile mitice), de persoane divine ori semidivine, uneori de o Fiinţă Supremă. Şi aici avem impresia că spiritele ocrotitoare şi cele auxiliare nu sînt decît instrumentele necesare experienţei şamanice, un fel de organe noi pe care şamanul le primeşte ca urmare a iniţierii pentru a se putea integra mai bine în universul magico-religios, de acum accesibil. În capitolele următoare,

rolul spiritelor ocrotitoare şi auxiliare ca „organe mistice” va fi şi mai clar pus în evidenţă.

86 Waldemar *G*. BOGORAZ, „The Shamanistic Call and the Period of Initiation în Northern Asia and Northern America”, *Proceedings of the* XX*///* *International Congress of Americanists*, New York, 1930, pp. 441 -444 (în special p. 443).

87 Cf R. BENEDICT, „The Vision în Plains Culture”, *American Anthropologist*, XXIV, 1922, pp. l-23.

Ca şi în alte părţi ale lumii, în America de Nord dobîndirea spiritelor ocrotitoare şi ajutătoare este fie spontană, fie voită. S-a încercat să se diferenţieze iniţierea şamanilor nord-americani de aceea a şamanilor siberieni afirmîndu-se că, în cazul celor dintîi, este întotdeauna vorba despre o *căutare voită* a puterilor, în timp ce în Asia vocaţia şamanică este, mai mult sau mai puţin, *dictată* de spirite.86 Folosind rezultatele Iui Ruth Benedict87, Bogoraz rezumă astfel dobîndirea puterilor şamanice în America de Nord: ca să intre în contact sau să dobîndească spirite ocrotitoare, aspirantul se retrage în singurătate şi se supune unui regim strict de autotortură. Cînd spiritele se manifestă sub formă animală, aspirantul trebuie să le ofere, se zice, carne din propriul său trup (Bogoraz, *op. cit*., p. 442). Dar autooferirea drept hrana pentru spiritele animale, realizată prin ruperea în bucăţi a propriului trup (ca în cazul triburilor assiniboin, de pildă, *ibid*.), nu este decît o formulă paralelă cu ritul extatic al sfîşierii trupului aspirantului de către spiritele demonice, rit pe care l-am analizat deja în capitolul anterior şi care comportă o schemă iniţiatică (moarte şi înviere). El se întîlneşte, de altfel, şi în alte regiuni -, de exemplu, în Australia88 sau în Tibet (în ritul bon-tantric, *gchod*) - şi trebuie considerat un substitut sau o formulă paralelă la tăierea în bucăţi a candidatului de către spiritele demonice: acolo unde nu există, sau este mai rară, experienţa extatică spontană a dezmembrării corpului şi a înnoirii organelor este înlocuită uneori de oferirea trupului ca jertfă spiritelor-animale (Ia assiniboin) sau spiritelor demonice (ca în Tibet).

88 La triburile australiene lunga şi djara, cel ce vrea să ajungă *medicine-man* intră într-un iaz reputat a fi locuit de şerpi monstruoşi. Aceştia îl „omoară” şi, ca urmare a acestei morţi iniţiatice, aspirantul capătă puteri magice; vezi A. P. ELKIN, „The Rainbow-Serpent Myth în North-West Australia”, *Oceania*, 1930, vol. I, nr. 3, pp. 349-353 (p. 350); *cf.*, *id.*, *The Australian Ahorigines*, p. 223.

Deşi nota dominantă a şamanismului nord-american este „căutarea”, ea este departe de a fi singura metodă de dobîndire a „puterilor”. Am întîlnit deja mai multe exemple de vocaţie spontană (de pildă, cazul şamanei Old Dixie, *cf* mai sus, p. 110), dar numărul lor este mult mai mare. Să amintim doar transmiterea ereditară a puterilor şamanice, în care decizia aparţine, în ultimă instanţă, spiritelor şi sufletelor strămoşilor. Să ne amintim şi visele premonitorii

ale viitorilor şamani, vise care, după Park, se transformă în boli mortale dacă nu sînt corect interpretate şi dacă nu li te supui cu pietate. Un şaman bătrîn este chemat să le desluşească: el porunceşte bolnavului să se supună îndemnurilor spiritelor care au provocat visele. „În general, o persoană acceptă împotriva voinţei sale să devină şaman şi nu se hotărăşte să-şi asume puterile magice şi să se supună comenzilor spiritului decît atunci cînd alţi şamani îl avertizează că altfel va muri” (Park, *op. cit.*, p. 26). Este chiar cazul şamanilor din Siberia şi Asia Centrală, dar şi al altora. Această împotrivire faţă de „alegerea sacra” se explică, s-a spus, prin atitudinea ambivalenţă a omului faţă de sacru.

Să adăugăm că şi în Asia se întîlneşte, deşi mai rar, căutarea voită a puterilor şamanice. În America de Nord, şi în special în California meridională, dobîndirea de puteri şamanice este adesea asociată cu ceremoniile de iniţiere. La triburile kawaiisu, luiseňo, juaneňo, gabrielino, ca şi la diegueno, cocopa şi akwa'ala, se aşteaptă viziunea animalului protector ca urmare a ingestiei unei plante halucinogene (*jimson weed*)*P* Avem de a face aici mai degrabă cu un rit de iniţiere într-o societate secretă decît cu o experienţă şamanică. Autotorturile candidatului, Ia care se referea Bogoraz, aparţin mai degrabă încercărilor teribile pe care un candidat trebuie să le suporte ca să fie admis într-o societate secretă decît şamanismului propriu-zis, deşi în America de Nord este întotdeauna greu de precizat limita dintre aceste două forme religioase.

89 KROEBER, „Handbook”, pp. 604 şi urm; PARK, *op. cit.*, p. 84.

CAPITOLUL IV

Iniţierea şamanică

INIŢIEREA LA TUNGUŞI ŞI LA POPULAŢIA MANCIU

În general, alegerea extatică este urmată, atît în Asia Septentrională cît şi în multe alte părţi ale lumii, de o perioadă de instruire, în care neofitul este iniţiat de către un şaman vîrstnic. Viitorul şaman deprinde tehnicile mistice însuşindu-şi tradiţia religioasă şi mitologică a tribului. De multe ori, dar nu întotdeauna, etapa pregătitoare se încheie printr-un şir de ceremonii cunoscute îndeobşte sub numele de iniţiere a noului şaman.1 Dar, aşa cum observă pe bună dreptate Şirokogorov, la tunguşi şi la populaţia manciu nu poate fi vorba de o iniţiere propriu-zisă, candidaţii fiind de fapt iniţiaţi cu mult înainte de recunoaşterea lor oficială de către şamani şi comunitate (*Psychomental Complex of the Tungus*> p. 350). Acelaşi lucru se poate constata cam peste tot în Siberia şi în Asia Centrală: chiar acolo unde este vorba de o ceremonie publică (ca de exemplu la buriaţi), aceasta nu face decît să confirme şi să valideze adevărata iniţiere extatică şi secretă care, după cum am văzut, este opera spiritelor (boli, vise etc.), la care se adaugă ucenicia pe lîngă un şaman.2

1 Pentru o imagine sintetică a instituţiei şi iniţierii şamanilor din Siberia şi din Asia Centrală, *cf.* W. SCHMIDT, „Der Ursprung”, XU, pp. 653-658.

2 Cf, de ex., E. J, LINDGREN, „The Reindeer Tungus of Manchuria*4 (*Journal ofthe Royal Certral Asian Society*, vol. 22., pp, 221-231), pp. 221 şi urm.; CHADWICK, *PoetJ-y and Prop hecy*, p. 53.

Există totuşi o recunoaştere formală din partea şamanilor-învăţători. La tunguşii din Transbaikal ia, viitorul şaman este ales încă de copil şi crescut în acest scop. După o anumită pregătire, copilul trece prin primele încercări: trebuie să tălmăcească visele, să-şi arate puterile divinatorii etc. Momentul cel mai dramatic este următorul:

candidatul, în extaz, descrie în cele mai mici amănunte animalele pe care i le trimit spiritele ca să-şi facă un veşmînt din pielea lor. Mai tîrziu, cînd animalele sînt alungate, iar veşmîntul este gata, are loc o nouă adunare: şamanului mort i se aduce drept jertfă un ren, candidatul îşi îmbracă veşmîntul şi îşi arată puterile de şaman în „marea adunare” (Şirokogorov, *op. cit.*, p. 351),

La tunguşii din Manciuria, lucrurile se petrec puţin altfel. Este ales şi pregătit un copil, dar cariera îi va fi hotărîtă de posibilităţile extatice (a se vedea mai sus, p. 31). După perioada de pregătire, la care ne-am referit mai înainte, vine ceremonia propriu-zisă de „iniţiere”.

În faţa unei case se înalţă doi *tum* (doi copaci cărora le-au fost tăiate crengile groase, păstrîndu-se vîrful). Cei doi *turö* sînt legaţi între ei prin cîteva bîrne de 90-100 de centimetri lungime, în număr impar (5, 7 sau 9). Un al treilea *turö* este înălţat în partea de sud, la o distanţă de cîţiva metri, şi legat de *turö* de la est cu o frînghie sau o curea subţire (*sijim*, „coardă”), împodobită din loc în loc, cam la 30 de centimetri distanţă, cu panglici şi cu pene de pasăre. Se poate folosi mătase chinezească, roşie, sau fîşii de pînză vopsite în roşu. Acesta este „drumul” pe care vor merge spiritele. Pe frînghie se pune un inel de lemn, care poate aluneca de la un *turö* la altul, în clipa în care este trimis de şaman, spiritul se află în dreptul inelului (*juldu*). Lîngă flecare *turö* sînt aşezate trei figuri antropomorfice din lemn (*an'nakari*), destul de mari (30 cm).

„Candidatul se aşază între cei doi *turö* şi bate toba, Bătrînul şaman cheamă spiritele, unul cîte unul, trimiţîndu-le spre candidat, cu ajutorul inelului. De fiecare dată, şamanul prinde inelul înainte de a trimite spiritul următor: dacă nu ar face acest lucru, spiritele s-ar strecura în trupul candidatului şi ar rămîne acolo... în clipa în care este posedat de spirite, candidatul este supus de către bătrîni unor întrebări şi trebuie să istorisească toată povestea („biografia”) spiritului, în cele mai mici amănunte, adică ce a fost înainte, unde a locuit, ce a făcut, cu ce şaman era şi cînd anume a murit acel şaman..,, spre a-i convinge pe cei de faţă că spiritul este într-adevăr în trupul candidatului... În fiecare seară, după demonstraţie, şamanul urcă pe bima cea mai înaltă şi rămîne acolo o vreme. Veşmîntul îi este agăţat de bîmele dintre *turö*...” (Şirokogorov, *op. cit.*, p.352). Ceremonia ţine 3,5,7 sau 9 zile. În cazul în care candidatul reuşeşte, li se aduc jertfe spiritelor clanului.

Să lăsăm deocamdată rolul „spiritelor” în consacrarea viitorului şaman; şamanismul tungus pare a fi dominat, de fapt, de spiritele-călăuze. Vom reţine doar două lucruri: 1. frînghia numită „drum”; *2.* ritul urcatului. Vom vedea îndată care este importanţa acestor rituri: frînghia este simbolul „drumului” dintre Pămînt şi Cer (cu toate că „drumul” asigură mai curînd, la tunguşii de astăzi, comunicarea cu spiritele); urcatul în copac însemna, la început, înălţarea şamanului la Cer. Dacă tunguşii au împrumutat aceste rituri de la buriaţi, cum se crede, probabil că le-au adaptat propriei lor ideologii, golindu-le totodată de semnificaţia iniţială; această pierdere a semnificaţiei ar fi putut avea loc destul de recent, sub influenţa altor ideologii (de exemplu, lamaismul). Oricum, acest rit iniţiatic, împrumutat sau nu, se întegra într-o anumita măsură în concepţia generală a şamanismului tungus deoarece, aşa cum am văzut şi cum vom mai vedea şi mai bine în cele ce urmează, tunguşii credeau, la fel ca şi toate celelalte populaţii nord-asiatice şi arctice, în înălţarea şamanului la Cer.

La populaţia manciu, ceremonia publică de iniţiere cuprindea odinioară trecerea candidatului peste o grămadă de jăratic: dacă învăţăcelul avea într-adevăr „spiritele” de care spunea că este stăpînit, putea călca prin foc fără să i se întîmple ceva. Ceremonia este astăzi destul de rar întîlnită; se spune că puterile şamanilor au scăzut (Şirokogorov, p. 353), ceea ce corespunde concepţiei generale nord-asiatice cu privire la decăderea actuală a şamanismului.

Populaţia manciu mai cunoaşte încă o încercare iniţiatică: în timpul iernii se fac în gheaţă nouă copci; candidatul trebuie să se arunce într-una din ele şi să iasă, înotînd pe sub gheaţă, prin următoarea, şi aşa mai departe, pînă la a noua copcă. Se spune că această încercare deosebit de grea se datorează influenţei chineze (Şirokogorov, p. 352). Într-adevăr, ea se aseamănă cu unele încercări yogino-tantrice constînd în uscarea, pe trupul gol, a unui anumit număr de cearşafuri ude într-o noapte de iarnă, pe ninsoare. Ucenicul în tehnicile yoga dovedeşte astfel „căldura fizică” pe care o poate produce trupul său. Să amintim că, la eschimoşi, o încercare asemănătoare de rezistenţă la frig este socotită un semn sigur al alegerii şamanice. De fapt, producerea căldurii după dorinţă este unul din atributele esenţiale ale magicianului şi ale vraciului primitiv; asupra acestui lucru vom mai reveni (vezi mai sus, p. 70, nota 58; apoi, mai jos, pp. 432 şi urm.).

INIŢIEREA LA IAKUŢI, SAMOIEZI ŞI OSTIACI

Informaţiile de care dispunem cu privire la ceremoniile iniţiatice la iakuţi, samoiezi şi ostiaci sînt puţine şi datează de multă vreme.

Descrierile comunicate sînt probabil superficiale şi aproximative, deoarece observatorii şi etnografii din secolul al XIX-lea au văzut adesea în şamanism o lucrare diavolească şi au crezut că viitorul şaman nu făcea decît să se închine „diavolului”. Iată cum prezintă Pripuzov ceremonia iniţiatică la iakuţi: după „alegerea” făcută de spirite (vezi mai sus, p. 31), bătrînul şaman

îşi duce discipolul pe o colină sau pe o cîmpie, îi dă veşmîntul şamanic, toba şi toiagul şi aşază la dreapta lui nouă tineri neprihăniţi, iar la stînga nouă fecioare. Apoi, punîndu-şi veşmîntul, trece în spatele neofitului şi îl pune să repete cîteva formule. Îi cere mai întîi să se lepede de Dumnezeu şi de tot ceea ce îi este drag şi îl pune să promită că îşi va închina întreaga viaţă diavolului, care îi va împlini astfel toate dorinţele. Apoi, şamanul îi arată unde anume trăieşte diavolul, bolile pe care le poate vindeca şi felul în care îl poate îmbuna. La sfîrşit, candidatul ucide animalul adus pentru jertfă; veşmîntele îi sînt stropite cu sînge, iar carnea este mîncată de către cei de faţă.3

Conform datelor culese de Ksenofontov de la şamanii iakuţi, şamanul ia sufletul novicelui într-o lungă călătorie extatică. Mai întîi au de urcat un munte. De sus, şamanul îi arată novicelui bifurcaţiile drumului, din care pornesc spre vîrf alte cărări: aici se află bolile care îi chinuie pe oameni. Şamanul îşi duce apoi ucenicul într-o casă, unde îşi pun amîndoi veşmîntele şamanice şi şamanizează împreună.

Şamanul îi arată cum să recunoască şi să vindece bolile care atacă feluritele părţi ale trupului. De fiecare dată cînd numeşte o parte a trupului, îi scuipă în gură, iar învăţăcelul trebuie să înghită saliva, pentru a cunoaşte „căile nenorocirilor din Infern”. În cele din urmă, şamanul îşi duce ucenicul în lumea superioară, la spiritele cereşti.

Şamanul are de acum înainte un „trup consacrat” şi îşi poate face meseria.4

3 N.V. PRIPUZOV, *Svedenia dlia izucenia şamanstva u iakutov* (Irkuţk, 1885), pp. 64-65; MIKHAILOWSKI, „Shamanism”, pp. 85-86; U. HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, pp. 485-486; V.L. PRIKLONSKY, în W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, XI. Münster, 1954, pp. 179, 286-287. Probabil că aici este vorba de iniţierea unor „şamani negri”, devotaţi întru totul spiritelor şi divinităţilor infernului, care se întîlnesc şi la alte populaţii siberiene; *cf.* U. HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, pp. 482 şi urm.

4 G. V. KSENOFONTOV, în A. FRIEDRICH şi G. BUDDRUSS, *Sclmmanengeschichten*, pp. 169 şi urm.; H. FINDEISEN, *Schamanentum*, pp. 68 şi urm.

După Tretiakov, iniţierea noului şaman la samoiezii şi la ostiacii din ţinutul Turuhansk se desfăşoară astfel: candidatul se întoarce cu faţa către apus, iar şamanul roagă Spiritul întunericului să-l ajute pe novice şi să-i dea o călăuză. Apoi intonează un imn închinat

Spiritului întunericului, iar candidatul îl repetă. La sfîrşit au loc încercările pe care Spiritul i le impune novicelui, cerîndu-i soţia, fiul, bunurile etc.5

La golzi, iniţierea se face în public, ca la tunguşi şi la buriaţi:

iau parte familia candidatului, împreună cu numeroşi invitaţi. Se cîntă şi se dansează (trebuie să fie cel puţin nouă dansatori) şi se sacrifică nouă porci;

şamanii le beau sîngele, cad în extaz şi samanizează îndelung, Ceremonia ţine cîteva zile6, transformîndu-se într-un fel de sărbătoare publică.

De vreme ce un asemenea eveniment priveşte direct întregul trib, cheltuielile nu pot fi suportate doar de către familie. Din acest punct de vedere, iniţierea are un rol important în sociologia şamanismului.

INIŢIEREA LA BURIAŢI

5 P. I. TRETIAKOV, *Turuhanskii Krai*, pp. 210-211; MIKHAILOWSKI, *op. cit*.. p. 86.

6 HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, pp. 486-487, unde îl citează pel. A. LOP AŢIN,

7 N. N. AGAPITOV şi M. N. HANGALOV, „Materiali. Şamanstvo u buriat Irkuţkoi gubernii”, pp. 42-52, tradus şi rezumat de L. STIEDA, „Das Schamanenthum unter den Burjäten” (iniţierea se găseşte la paginile 287-288); MIKHAILOWSKI, *op. cit*., pp. 87-90; HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, pp. 487-496; W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, X, pp. 399-422. Hangalov, învăţător la Irkuţk, fiind el însuşi de origine buriată, îi furnizase lui Agapitov informaţii foarte bogate, de primă mînă, cu privire la multe rituri şi credinţe şamanice. Vezi, de asemenea, Jorma PARTANEN, „A Description of Buriat Shamanism” (*Journal de ta Société Finno-Ougrienne*, vol. LI, 1941-1942, 34 pagini). Este vorba de un manuscris descoperit de POZDNEIEV, în 1879, într-un sat buriat şi publicat de el în *Crestomaţia mongolă* (St Petersburg, 1900, pp. 293-311). Textul este scris în limba mongolă literară, cu urme de buriată modernă. Autorul pare a fi un buriat pe jumătate lamaist (PARTANEN, *op. cit*., *p*. 3). Din nefericire, documentul nu prezintă decît aspectul exterior al ritualului. Multe amănunte notate de Hangalov lipsesc.

Cea mai complexă şi cea mai cunoscută dintre ceremoniile iniţiatice este cea a buriaţilor, datorită în principal Iui Hangalov şi „manualului” publicat de Pozdneiev şi tradus de Partanen.7 Chiar în acest caz, adevărata iniţiere are loc înainte de consacrarea publică a noului şaman. Timp de mulţi ani după primele experienţe extatice (vise, viziuni, dialoguri cu spiritele etc.), ucenicul se pregăteşte în singurătate, sub îndrumarea unor şamani bătrîni şi mai ales a celui care îi va fi iniţiator, numit „părintele-şam an”. În tot acest timp şamanizează, invocă zeii şi spiritele, învaţă tainele meseriei. Şi la buriaţi, „iniţierea” va fi nu atît o revelare a misterelor cît o demonstraţie publică a capacităţilor mistice ale candidatului, urmată de consacrarea sa de către şaman.

După fixarea datei pentru consacrare are loc o ceremonie purificatoare, care trebuie să se repete, în principiu, de 3 pînă la 9 ori, dar care se face doar de 2 ori, „Părintele-şaman” şi nouă tineri, numiţi „fiii” săi, aduc apă de la trei izvoare şi le dau să bea *tarasun* spiritelor izvoarelor. La întoarcere smulg mesteceni tineri, pe care îi aduc acasă. Apa este fiartă şi purificată cu cimbru sălbatic, ghimber şi scoarţă de brad, care sînt aruncate în oală, împreună cu

cîteva fire de păr din urechea unui ţap. Animalul este apoi sacrificat şi se lasă să cadă în oală cîteva picături de sînge. Camea este dată femeilor, care o pregătesc. După divinaţie, făcută cu un omoplat de oaie, „părintele-şaman” invocă strămoşii şamani ai candidatului, oferindu-le vin şi *tarasun*. Apoi înmoaie în apa din oală o măturică din frunze de mesteacăn, cu care atinge spatele gol al ucenicului. La rîndul lor, „fiii şamanului” repetă gestul ritual în vreme ce „părintele” rosteşte: „Cînd un sărac are nevoie de tine, pretinde-i puţin şi ia orice-ţi dă. Gîndeşte-te la săraci, ajută-i şi roagă-l pe Dumnezeu să-i apere de duhurile rele şi de puterile lor. Dacă te cheamă în ajutor un bogat, nu-i cere mult. Dacă te cheamă în acelaşi timp un bogat şi un sărac, du-te mai întîi la sărac şi abia pe urmă la bogat.”8 Ucenicul făgăduieşte să respecte regulile şi repetă rugăciunea rostită de şaman. După abluţiune li se oferă din nou *tarasun* spiritelor ocrotitoare, iar ceremonia pregătitoare se încheie. Purificarea prin apa este obligatorie pentru şamani cel puţin o dată pe an, dacă nu chiar de fiecare dată cînd este lună nouă. De asemenea, şamanul se purifică în acelaşi fel de fiecare data cînd îl paşte o ruşine; dacă aceasta este foarte gravă, purificarea se face şi prin sînge.

8 HARVA {*op. cit*., p. 493) descrie ritul de purificare de după iniţierea propriu-zisă.

Într-adevăr, cum vom vedea în cele ce urmează, un rit analog are loc îndată după ceremonialul căţăratului în mesteceni. Probabil ca scenariul iniţiatic s-a schimbat foarte mult în timp; de asemenea, există deosebiri însemnate de la un trib la altul.

La puţină vreme după purificare are loc ceremonia primei consacrări, *härägä-hulhä*, cheltuielile fiind împărţite de întreaga comunitate. Ofrandele sînt adunate de şaman şi de cele nouă ajutoare („fiii”), care merg în alai, călare, de la un cătun la altul. Ofrandele constau de regulă în batiste şi panglici şi cîteodată, foarte rar, în bani.

Sînt cumpărate cupe de lemn, clopoţei pentru toiagul cu cap de cal

(*horse-stick*), mătase, vin şi altele. În ţinutul Balagansk, candidatul, „părintele-şaman” şi cei nouă „fii ai şamanului” se retrag într-un cort şi postesc timp de nouă zile, hrănindu-se doar cu ceai şi cu fiertură de făină. În jurul cortului se trece de trei ori o frînghie făcută din păr de cal, de care sînt prinse piei mici de animale.

În ajunul ceremoniei, şamanul şi cei nouă „fii” taie un număr destul de mare de mesteceni solizi, cu trunchiul drept. Copacii sînt luaţi din pădurea unde sînt îngropaţi strămoşii satului. Pentru a îmbuna spiritele pădurii, li se oferă came de oaie şi *tarasun.* În dimineaţa ceremoniei, copacii sînt aşezaţi în ordine: mai întîi se pune un mesteacăn solid în iurtă, cu rădăcinile în vatră şi cu vîrful ieşind prin orificiul din acoperiş („hornul de fum”). Mesteacănul poartă numele de *udesi-burhan*, „paznicul porţii” (sau „zeul porţii”), pentru că el îi

deschide şamanului porţile Cerului. Copacul rămîne în cort, ca semn distinctiv al locuinţei şamanului.

9 Textul tradus de Partanen oferă o mulţime de amănunte cu privire la mestecenii şi la stîlpii rituali (§ 10-15). „Copacul aşezat la nord se numeşte Arborele-Mamă.

În vîrful lui a fost agăţat, cu panglici de mătase ori de bumbac, un cuib de pasăre în care au fost aşezate, pe bumbac ori pe lînă albă, noua ouă şi o lună făcută dintr-o bucată de catifea albă, lipită pe un cerc făcut din scoarţă de mesteacăn... Mesteacănul înalt din partea de sud este Arborele-Tată. În vîrful său se află o (bucată de) scoarţă învelită în catifea roşie (agăţată), care se numeşte Soare” (§ 10). „La nord de

Ceilalţi mesteceni sînt înfipţi departe de iurtă, acolo unde va avea loc ceremonia de iniţiere, fiind aşezaţi într-o anumită ordine: 1. un mesteacăn sub care se pun *tarasun* şi alte ofrande şi de crengile căruia sînt legate panglici roşii şi galbene, dacă este vorba de un „şaman negru”, albe şi albastre în cazul unui „şaman alb” şi de patru culori dacă noul şaman este hotărît să slujească toate felurile de spirite, bune şi rele; 2. un alt mesteacăn de care se agaţă un clopot şi pielea unui cal sacrificat; 3. un al treilea, destul de solid şi bine înfipt în pămînt, pe care urmează să se caţere neofitul. Cei trei mesteceni,” smulşi de obicei cu rădăcini cu tot, sînt numiţi „stîlpi” (*sărgă*) \ 4. nouă mesteceni, grupaţi cîte trei şi legaţi unul de altul cu o frînghie din păr de cal alb, pe care sînt agăţate panglici colorate, într-o anumită ordine: alb, albastru, roşu, galben (culorile pot reprezenta diferitele niveluri cereşti); de aceşti mesteceni vor fi agăţate pieile a nouă animale sacrificate şi anumite alimente; 5. nouă ţăruşi de care sînt legate animalele care vor fi sacrificate; 6. mai mulţi mesteceni groşi, aşezaţi într-o ordine bine stabilită, de care vor fi agăţate mai tîrziu oasele animalelor sacrificate, învelite în paie.9

Între mesteacănul principal, aflat înăuntrul iurtei, şi ceilalţi copaci înşiraţi afară se întind două panglici, una roşie, cealaltă albastră; este simbolul „curcubeului”, drumul care îl va duce pe şaman spre tărîmul spiritelor, Cerul.

După ce se încheie pregătirile, neofitul şi „fiii şamanului”, toţi îmbrăcaţi în alb, încep sfinţirea uneltelor şamanice: este sacrificată o oaie în cinstea Domnului şi a Doamnei cu toiagul cu cap de cal şi se oferă *tarasun*. Uneori, toiagul este uns cu sîngele animalului sacrificat: din această clipă, toiagul cu cap de cal prinde viaţă şi se preface într-un cal adevărat.

După sfinţirea uneltelor şamanice începe o lungă ceremonie în timpul căreia se oferă *tarasun* divinităţilor tutelare - hanii din Apus şi cei nouă fii ai lor - şi strămoşilor „părintelui-şaman”, spiritelor locale şi spiritelor protectoare ale noului şaman, cîtorva şamani morţi bine cunoscuţi, *burhan-ilor* şi altor divinităţi mai mărunte.10 „Părintele-şaman” înalţă din nou o rugă către zei şi spirite, iar candidatul repetă totul după el; conform unor tradiţii, candidatul ţine în mînă o sabie şi se caţără, astfel înarmat, în mesteacănul care se află înăuntrul iurtei,

ajunge în vîrf, iese prin horn şi strigă tare, pentru a invoca ajutorul zeilor. În acest timp, persoanele şi lucrurile din iurtă sînt purificate fără încetare. Apoi, patru „fii ai şamanului”, cîntînd, scot candidatul din iurtă, pe un covor de pîslă.

Arborele-Mamă, în partea dinspre iurtă, sînt înfipţi şapte mesteceni; pe fiecare din cele patru laturi ale iurtei sînt aşezaţi patru copaci, iar jos, la picioarele lor, se pune o treaptă pe care se ard (în loc de tămîie) ghimber şi cimbru. Aceasta este Scara (*sita*) sau Treptele (*geskigür*)” (§ 15), O analiză amănunţită a tuturor izvoarelor privitoare la mesteceni (în afară de textul tradus de Partanen) este cuprinsă în W, SCHMIDT, *Der Ursprung*, *X*, pp. 405-408.

10 Cu privire la hani şi la panteonul destul de complex al buriaţilor, vezi SANDSCHEJEW, „Weltanschauung und Schamanismus”, pp. 939 şi urm,; W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, X, pp. 250 şi urm. Cu privire la *burhan*, vezi nota cuprinzătoare a lui şirokogorov (*Sramana-Shaman*, pp. 120-121), care contrazice părerile lui B. LAUfer („Burkhan”, *Journal of the American Oriental Society*, XXXVI, 1917, pp. 390-395), care neagă influenţele budiste la tunguşii de pe Amur. Cît despre semnificaţiile ulterioare ale termenului *burhan* la turci (unde se aplică rînd pe rînd lui Buddha, lui Mani, lui Zarathustra etc.), vezi PESTallozza, „Il manicheismo presso i Turchi occidentali e orientali”, p. 456t nota 3.

Întregul grup, în frunte cu „părintele-şaman”, urmat de candidat şi de cei nouă „fii”, de rude şi de ceilalţi participanţi, se îndreaptă în alai spre locul unde se află şirul de mesteceni. Într-un punct anume, alaiul se opreşte: este sacrificat un ţap, iar candidatul, cu pieptul gol, este uns cu sînge pe cap, în jurul ochilor şi pe urechi, în vreme ce ceilalţi şamani cîntă la tamburine. Cei nouă „fii” îşi înmoaie măturicile în apă, lovesc spatele gol al candidatului şi şamanizează.

Se mai sacrifică nouă animale sau chiar mai multe, iar în timp ce se pregăteşte carnea, are loc ritualul înălţării la cer. „Părintele-şaman” se caţără într-un mesteacăn, pînă în vîrf. unde face nouă crestături. Apoi coboară şi se aşază pe un covor de pîslă, pe care „fiii” săi l-au adus la poalele copacului. Candidatul se caţără şi el, urmat de ceilalţi şamani. În timp ce urcă, toţi cad în extaz. La buriaţii din Balagansk, candidatul, aşezat pe un covor de pîslă, este dus de nouă ori în jurul mestecenilor, se caţără în fiecare, pe rînd, şi face cîte nouă crestături în vîrf. Cînd se află sus, şamanizează: jos, pe pămînt, „părintele-şaman” şamanizează şi el, înconjurînd copacii.

După Potanin, cei nouă mesteceni sînt înfipţi unul lîngă altul, iar candidatul, purtat pe covor, sare jos în dreptul ultimului, se caţără pînă în vîrf şi repetă acelaşi ritual la fiecare din cei nouă copaci, care simbolizează, la fel ca şi cele nouă crestături, cele nouă ceruri.

În acest moment, mîncarea este gata. După ce se fac ofrande zeilor (aruncîndu-se bucăţi de came în foc şi în aer), începe ospăţul.

Şamanul şi „fiii” săi se retrag apoi în iurtă, dar oaspeţii continuă să sărbătorească. Oasele animalelor sînt învelite în paie şi atîrnate de crengile celor nouă mesteceni.

În timpurile străvechi existau mai multe iniţieri; Hangalov şi Sandschejew („Weltanschauung”, p. 979) vorbesc de nouă iniţieri, Petri de cinci (Harva, *op. cit.*, p. 495). După textul publicat de Pozdneiev, o a doua şi o a treia iniţiere trebuiau să aibă loc după 3 şi respectiv după 6 ani (Partanen, p. 24, § 37). Ceremonii asemănătoare sînt atestate la populaţia sibo (înrudită cu tunguşii), la tătarii din Altai şi chiar, într-o anumită măsură, la iakuţi şi la golzi (Harva, *op. cit.*, p. 498).

Totuşi, chiar acolo unde nu este vorba de o iniţiere de acest fel, întîlnim ritualuri şamanice de înălţare la Cer care oglindesc concepţii asemănătoare. Ne vom da seama de unitatea fundamentală a şamanismului din centrul şi din nordul Asiei cînd ne vom ocupa de tehnica şedinţelor. Vom putea apoi desprinde structura cosmologică a tuturor acestor rituri şamanice. Este limpede, de exemplu, că mesteacănul simbolizează Arborele Cosmic sau Axa Lumii şi că, prin urmare, trebuie să fie aşezat în Centrul Lumii: cînd se caţără în mesteacăn, şamanul face o călătorie extatică în „Centru”. Am întîlnit acest important motiv mitic în capitolul privitor la visele iniţiatice şi îl vom mai întîlni cînd vom vorbi despre şedinţele şamanilor altaici şi despre simbolismul tobelor.

11 în secolul al II-lea al erei noastre, PRUDENŢIU (*Peristeph*. X, 1011 şi urm.) descrie acest ritual în legătură cu misterele de la Magna Mater, dar avem motive să credem că *taurobolionul* frigian a fost împrumutat de la persani; *cf.* Fr. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, ed. a 3-a, Paris, 1929, pp. 63 şi urm,, 229 şi urm.

12 Cu privire la înălţarea la cer pe trepte, scări, munţi etc., *cf* A. DIETERICH, *Eine Mithrasliturgie*, ed. a 2-a, Leipzig-Berlin, 1910, pp. 183 şi 254; vezi mai jos, pp. 442 şi urm. Să amintim că şi numărul şapte are, la altaici şi la samoiezi, un rol important.

„Stîlpul Lumii” avea şapte etaje (U. HARVA (HOLMBERG),,,Finno-Ugric[and] Siberian

Vom vedea, de altfel, că înălţarea cu ajutorul unui copac sau al unui stîlp are un rol important în alte iniţieri de tip şamanic, fiind aşadar socotită o variantă a temei mitico-rituale a înălţării la Cer (temă care cuprinde şi „zborul magic”, mitul „lanţului de săgeţi”, al frînghiei, al punţii şi altele). Acelaşi simbolism ascensional este atestat de frînghia (= puntea) care leagă mestecenii şi de care sînt agăţate panglici colorate (= luminile curcubeului, ale diferitelor regiuni cereşti). Cu toate că sînt specifice religiilor siberiene şi altaice, temele mistice şi ritualurile nu se întîlnesc numai în aceste culturi, aria lor de răspîndire depăşind chiar cu mult centrul şi nord-estul Asiei. Ne putem întreba chiar dacă e posibil ca un ritual atît de complex cum este iniţierea şamanului buriat să fie o creaţie independentă deoarece, aşa cum a observat

Uno Harva acum un sfert de secol, iniţierea buriată se aseamănă în chip straniu cu unele ceremonii din misterele mitriace. Candidatul, cu pieptul gol, este purificat cu sîngele unui ţap căruia i se dă uneori foc deasupra capului său; în unele locuri, candidatul trebuie chiar să bea sîngele animalului sacrificat (*cf*. Harva (Holmberg), *Der Baum des Lebens*, pp. 140 şi urm.; *Die religiösen Vorstellungen*, pp. 492 şi urm.), ceremonie care seamănă cu *taurobolionul*, ritul principal din misterele lui Mithra.11 în aceleaşi mistere, se folosea o scară (*climax*) cu şapte trepte, fiecare fiind făcută dintr-un alt metal. După Celsus (Origene, *Contra Celsum*, VI, 22), prima treaptă era de plumb (corespunzînd „cerului" planetei Saturn), a doua de cositor (Venus), a treia de bronz (Jupiter), a patra de fier (Mercur), a cincea dintr-un „aliaj pentru monede" (Marte), a şasea de argint (Luna), a şaptea de aur (Soarele). A opta treaptă, ne spune Celsus, era sfera stelelor fixe. Urcînd această scară ceremoniālă, iniţiatul trecea prin cele „şapte ceruri", ajungînd astfel în Empireu.12

Dacă ţinem seama de celelalte elemente iraniene prezente, sub o formă mai mult sau mai puţin denaturată, în mitologiile din Asia Centrală13, daca ne amintim rolul important jucat, în mileniul I al erei noastre, de sogdieni, ca intermediari între China şi Asia Centrală, pe de o parte, Iran şi Orientul Apropiat, pe de altă parte14, ipoteza savantului finlandez pare verosimilă.

Ajunge, deocamdată, să amintim aceste influenţe iraniene probabile asupra ritualului buriat. Toate acestea se vor dovedi foarte importante cînd vom aborda contribuţiile sudului şi ale vestului Asiei la şamanismul siberian.

INIŢIEREA ŞAMANEI ARAUCANE

[Mythology]*', pp. 338 şi urm.), Arborele Cosmic avea şapte crengi (*id*., *Der Baum des Lehens*, *p*. 137; *Die religiösen Vorstellungen*, pp. 51 şi urm.) etc. Numărul 7, care domină simbolismul mitrie (şapte sfere cereşti, şapte stele, şapte cuţite, şapte arbori sau şapte altare etc. În monumentele figurate) apare datorită influenţelor babiloniene care s-au făcut simţite încă de timpuriu în misterul iranian (*cf*. de ex., R. PETTAZZONI, / *Misteri*: *saggio di una teoria storico-religiosa*, Bologna, 1924, pp. 231, 247 etc.).

Cu privire la simbolismul acestor numere, vezi mai jos, pp. 255 şi urm.

13 Să amintim unele din ele: mitul Arborelui miraculos Gaokērēna, care creşte pe o insulă din mijlocul lacului (sau mării) Vourukasha, şi alături de care se află şopîrla monstruoasă creată de Ahriman (*Vidēvdāt*, XX, 4; *BundahiŠn*, XVIII, 2; XXVII, 4 etc.), mit întîlnit şi la populaţia kalmyk (în ocean locuieşte un dragon, lingă arborele miraculos Zambu), la buriaţi (şarpele Abîrga, lîngă arborele din „Iacul de lapte**), precum şi în alte părţi (U. HARVA (HOLMBERG), „Finno-Ugric [and] Siberian [Mythology], pp. 356 şi urm.). Posibilitatea unei influenţe indiene nu este nici ea exclusă; *cf*. mai jos, pp. 248 şi urm.

14 Vezi Kai DONNER, „Über soghdisch nom « Gesetz » und samojedisch nōm « Himmel, Gott »„, în *Studia Orientalia*, Helsinki, 1925, vol. I, pp. l-8,

15 Vom urma descrierea lui A. MÉTRAUX, „Le shamanisme araucan”, care foloseşte întreaga documentaţie anterioară, şi în special E. ROBLES RODRIGUES, „Guillatunes, costumbres y creencias araucanas*4, *Anales de la Universidad de Chile*, voi. 127, Santiago de Chile, 1910, pp 151-177 şi reverendul E. HOUSSE, *Une Épopée indienne*. *Les Araucans du Chili*.

Nu intenţionăm să căutăm toate asemănările posibile cu acest ritual de iniţiere şamanică la buriaţi. Le vom aminti doar pe cele mai izbitoare şi, în primul rînd, pe cele care cuprind, ca rit esenţial, urcarea într-un copac sau un alt mijloc mai mult ori mai puţin simbolic de înălţare la Or. Începem cu consacrarea sud-americană a şamanei araucane, *machi.15* Ceremonia de îniţiere este axată pe urcarea rituală într-un copac sau mai bine zis căţăratul pe un trunchi de pe care s-a îndepărtat scoarţa, care poartă numele de *rewe* şi care este simbolul însuşi al profesiunii şamanice, fiind păstrat mereu de *machi* în faţa colibei.

Se îndepărtează scoarţa de pe trunchiul unui copac de trei metri, crestat apoi în formă de scară şi înfipt în pămînt în faţa locuinţei viitoarei şamane, „puţin aplecat în spate, spre a uşura căţăratul”.

Uneori, „se înfig în pămînt, în jurul acestui *rewer* mai multe crengi mari, care alcătuiesc un fel de gard lung de 15 în şi înalt de 4 m” (Métraux, p. 319). După aşezarea scării sacre, candidata se dezbracă, rămînînd doar în cămaşă, şi se întinde pe un culcuş făcut din piei de oaie şi pături. Şamanele mai vîrstnice încep să o frece cu frunze de canelo, făcînd mereu pase magice. În acest timp, femeile de faţă cîntă în cor şi sună din clopoţei. Masajul ritual se repetă de cîteva ori. Apoi, „cele mai vîrstnice se apleacă şi îi sug pieptul, pîntecele şi capul cu o asemenea putere încît ţîşneşte sîngele” (Métraux, p. 321).

După această primă pregătire, candidata se ridică, se îmbracă şi se aşază pe un scaun. Cîntecele şi dansurile continuă toată ziua.

A doua zi, sărbătoarea este în toi. Sosesc o mulţime de oaspeţi.

Bătrînele *machi* se aşază în cerc, bătînd în tamburine şi dansînd pe rînd. Pe urmă se apropie de copacul-scară, împreună cu candidata, şi încep să se caţere, una după alta (conform martorului lui Moesbach, candidata urcă prima). Ceremonia se încheie prin sacrificarea unei oi.

Aceasta este, în rezumat, descrierea lui Robles Rodriguez. Reverendul Emile Housse dă mai multe amănunte. Cei de faţă se aşază în cerc în jurul altarului, pe care sînt sacrificaţi cîţiva miei aduşi de rudele şamanei. Bătrîna *machi* se adresează lui Dumnezeu: „O, Stăpîne şi Părinte al oamenilor, te stropesc cu sîngele acestor animale pe care tu le-ai creat. Fii bun cu noi!” şi aşa mai departe. Este sacrificat animalul, a cărui inimă este agăţată de una din crengile copacului. Începe muzica şi toţi se adună în jurul trunchiului (*rewe*).

Urmează ospăţul şi dansul, care ţin toată noaptea.

În zori, candidata îşi face din nou apariţia, iar *machi* încep dansul, în ritmul tobelor. Multe dintre ele cad în extaz. După ce s-au legat la ochi, cea mai

bătrînă face cîteva crestături, cu un cuţit de cuarţ, pe degetele şi pe buzele candidatei, apoi pe ale sale, amestecîndu-şi sîngele cu cel al viitoarei *machi*. După alte rituri, tînăra iniţiată „ se caţără pe rewe, dansînd şi bătînd în tamburină. Cele mai vîrstnice o urmează, sprijinindu-se de trepte; cele două naşe sînt alături, pe platformă. Îi scot colierul de verdeaţă şi pielea însîngerată (*n. b*. care îi fuseseră puse ceva mai devreme) şi le agaţă de crengile copacilor.

Doar timpul le va putea distruge, încetul cu încetul, pentru că sînt sacre. Pe urmă, sfatul vrăjitoarelor coboară, ultima fiind cea mai tînără, dar cu spatele înainte şi în cadenţă. Cînd ating pămîntul, sînt întîmpinate cu un strigăt asurzitor: izbîndă, nebunie, înghesuială, fiecare doreşte s-o vadă de aproape, să-i atingă mîinile, s-o îmbrăţişeze” (Housse, *Une Épopée indienne*, citat de Métraux, p. 325). Urmează ospăţul, la care iau parte toţi cei de faţă. Rănile se vindecă în opt zile.

Conform textelor culese de Moesbach, rugăciunea *machi* ar fi adresată lui Dumnezeu-Tatăl („Padre dios rey anciano” etc.), căruia aceasta îi cere darul de a vedea dincolo de lucruri (pentru a zări răul din trupul bolnavului) şi ştiinţa mînuirii tamburinei. Îi mai cere şi un „cal”, un „taur” şi un „cuţit” - simboluri ale unor puteri spirituale - şi o piatră „colorată ori cu vine”. (Este vorba despre o piatră magică, pe care o poate arunca în trupul bolnavului, pentru a-l purifica; dacă o scoate plină de sînge, înseamnă că bolnavul este în primejdie de moarte. Cu această piatră se freacă trupul bolnavilor.) *Machi* promit celor de faţă că tînăra iniţiată nu va practica magia neagră. Textul lui Rodriguez nu pomeneşte de „Dumnezeu-Tatăl”, ci de *vileo*, care este *machi* al Cerului, adică Marele Şaman ceresc.

(Mai mulţi *Vileo* locuiesc în „mijlocul Cerului”.)

Ca pretutindeni unde se întîlneşte o ascensiune iniţiatică, aceasta are loc şi cu prilejul vindecării şamanice (Métraux, p. 336).

Vom reţine aşadar caracteristicile dominante ale acestei iniţieri:

căţăratul extatic pe un copac-scară, care întruchipează călătoria în cer şi rugăciunea adresată, de pe platformă, Zeului suprem ori Marelui Şaman ceresc care, conform credinţei, îi pot dărui lui *machi* atît puterile tămăduitoare (clarviziunea etc.) cît şi obiectele magice necesare vindecării (piatra cu vîne etc.). Originea divină sau cel putin cerească a puterilor medicale este atestată la numeroase alte populaţii arhaice, ca de pildă pigmeii semang, la care *hala* vindecă bolile cu ajutorul unor *cenoi* (intermediari între Ta Pedn, Zeul suprem, şi oameni) ori cu pietre de cuarţ în care se spune că locuiesc spiritele cereşti, dar şi cu ajutorul lui Dumnezeu (vezi mai jos, p. 312). Cît despre „piatra cu vine ori colorată”, şi ea este de origine cerească; am întîlnit numeroase exemple în acest sens în America de Sud şi în alte părţi (vezi mai sus, pp. 56 şi urm.) şi vom mai avea prilejul să revenim asupra subiectului.16

CĂŢĂRATUL RITUAL ÎN COPACI

Căţăratul ritual într-un copac, ca rit de iniţiere şamanică, se întîlneşte şi în America de Nord. La tribul porno, ceremonia de primire în societăţile secrete durează patru zile, din care o zi întreagă este rezervată căţăratului într-un copac-stîlp înalt de 8 pînă la 10 în şi cu diametrul de 15 cm.17 Ne amintim că viitorii şamani siberieni se caţără în copaci înainte de consacrare sau în timpul acesteia. După cum vom vedea (pp. 369 şi urm.), sacrificatorul vedic se caţără şi el pe un stîlp ritual pentru a ajunge la Cer şi la zei. Înălţarea prin mijlocirea unui arbore, a unei liane sau a unei frînghii este un motiv mitic foarte răspîndit: vom găsi exemple în acest sens într-un capitol ulterior (pp. 443 şi urm.).

16 Trebuie amintit că, la araucani, femeile sînt cele care practică şamanismul, care a fost odinioară apanajul homosexualilor. O situaţie asemănătoare se întîlneşte la ciucci: cea mai mare parte a şamanilor sînt homosexuali, care îşi iau uneori chiar şi un soţ; chiar dacă sînt normali din punct de vedere sexual, spirite le-călăuze le cer să se îmbrace în haine femeieşti (*cf*. W. BOGORAZ, „The Chukchee”, *The Jesup North Pacific Expedition*, vol. VII, New York, 1904, pp. 450 şi urm.). Este greu de stabilit dacă există vreo relaţie genetică între cele două şamanisme.

17 E. M. LOEB, „Porno Folkways”, *Univ. Of California Publications în American Archaeology and Ethnology*, XIX, 2, Berkeley, 1926, pp 149-404 (pp. 372-374). *Cf*. alte exemple provenite din cele două Americi în M. ELIADE, *Naissances mystiques*, pp. 155 şi urm. (trad. rom. *Naşteri mistice*, pp. 123 şi 128). Vezi, de asemenea, Josef HAEKEL, „Kosmischer Baum und Pfahl im Mythus und Kult der Stämme Nordwestamerikas”, în *Wiener Völkerkundliche Mitteilungen*, VI, 1958, 1, pp. 33-81 (pp. 77 şi urm.)

18 Text reprodus după H. Ling ROTH, *The Natives of Sarawak*, I, p. 281. Vezi şi E. H. GOMES, *Seventeen Years among the Sea Dyaks ofBorneo*, pp. 178 şi urm.

Să mai adăugăm că iniţierea şamanică de gradul al treilea şi cel mai înalt a unui *manang* (vezi mai sus, pp. 67 şi urm.) la tribul sarawak cuprinde un căţărat ritual: în pridvorul casei este adus un ulcior mare, de marginile căruia sînt sprijinite două scăriţe; aşezaţi faţă în faţă timp de o noapte întreagă, şamanii-iniţiatori îl ajută pe candidat să urce pe una din scăriţe, apoi să coboare pe cealaltă. Unul din primii observatori ai acestui tip de iniţiere, arhidiaconul J. Perham, mărturisea, prin 1885, că nu găseşte vreo explicaţie pentru acest rit.18

Totuşi, semnificaţia pare destul de limpede: nu poate fi vorba decît de o înălţare simbolică la Cer, urmată de coborîrea pe Pămînt. Întîlnim ritualuri asemănătoare la tribul malekula: unul din gradele superioare ale ceremoniei maki se cheamă chiar „scara”19, iar actul esenţial al ceremoniei este urcatul pe o platformă.20 Mai mult încă, şamanii şi vracii, ca de altfel şi unele tipuri de mistici, pot zbura ca păsările şi se pot aşeza pe crengile copacilor. Şamanul ungur (*tâltos*) „putea sări într-un copac şi se putea aşeza pe o crenguţă atît de

subţire încît n-ar fi putut ţine o pasăre”,21 Sfîntul iranian Qutb ut-dîn Haydar era adesea văzut în vîrful unui copac (vezi mai jos, p. 367, nota 60). Sfîntul Iosif din Copertino a zburat într-un copac şi a stat acolo vreme de o jumătate de ceas, pe o creangă „care se legăna ca şi cum s-ar fi aşezat pe ea o pasăre” (*cf.* mai jos, p. 439).

19 Cu privire la această ceremonie, vezi J. LA YARD, *Stone Men of Malekula*.

Londra, 1942, cap. XIV,

20 Vezi şi A. B. DEACON, *Malekula*. *A Vanishing People în the New Hébrides*, Londra, 1934, pp, 379 şi urm,; A. RIESENFELD, *The Megalithic Culture ofMelanesia*, Leyda, 1950, pp. 59 şi urm. etc.

21 Géza RÓHEIM, „Hungarian Shamanism'*, în *Psychoanalysis and the Social Sciences*, III, 4, New York, 1951, pp. 131-169 (p. 134).

Nici experienţele vracilor australieni nu sînt mai puţin interesante. Aceştia pretind că se pot căţăra în vîrful copacilor cu ajutorul unei frînghii magice. „Magicianul se culcă pe spate, la poalele unui copac, înalţă frînghia şi se caţără pe ea pînă la un cuib aşezat în vîrful copacului; pe urmă trece în alţi copaci, iar la apusul soarelui coboară în jos pe trunchi” (A. P. Elkin, *Aboriginal Men of H ig h Degree*, pp. 64-65). Conform datelor culese de R. M. Bemdt şi A. P. Elkin, „un magician wongaibon, culcat pe spate la poalele unui copac, şi-a înălţat frînghia drept în sus şi s-a căţărat pe ea, cu capul dat pe spate, cu trupul uşor, cu picioarele depărtate şi cu braţele date în lături. Ajuns în vîrf, la patruzeci de picioare înălţime, a dat din mîini spre cei care se aflau jos, apoi a coborît la fel precum urcase, iar pe cînd stătea întins pe spate, frînghia i s-a întors în trup” (Elkin, *ibid.*; *cf* de asemenea M. Eliade, *Méphistophélès et Tandrogyne*, pp. 231 şi urm.; trad. rom., pp, 176 şi urm,). Frînghia magică ne trimite la miracolul frînghiei” (*rope-trick*) de la indieni, a cărei structură şamanică o vom studia mai departe (*cf.* pp. 391 şi urm.).

CĂLĂTORIA ÎN CER A ŞAMANULUI CARIB

Deşi axată tot pe călătoria extatică a neofitului la Cer, iniţierea şamanilor carib din Guyana Olandeză se face cu alte mjiloace.22 Nu poţi ajunge *pujai* decît dacă izbuteşti să vezi spiritele şi să stabileşti cu ele legături directe şi trainice.23 Este vorba nu atît de o „posedare” cît, mai curînd, de o viziune extatică ce înlesneşte comunicarea şi dialogul cu spiritele. Această experienţă extatică nu poate avea loc decît prin înălţarea la Cer, însă novicele nu poate face călătoria decît dacă şi-a însuşit ideologia tradiţională şi a fost totodată pregătit» fizic şi psihic, pentru transă. După cum vom vedea, pregătirea este foarte riguroasă.

De obicei sînt iniţiaţi cîte şase tineri o dată. Aceştia trăiesc complet izolaţi, într-o colibă construită în acest scop şi acoperită cu frunze de palmier. Li se cere să facă o muncă manuală: se îngrijesc de cultura de tutun a şamanului-iniţiator şi fac dintr-un trunchi de cedru o bancă în formă de caiman

pe care o duc în faţa colibei: toţi se aşază pe bancă în fiecare seară, pentru a asculta vorbele şamanului ori pentru a aştepta să aibă viziuni. Fiecare îşi mai face nişte clopoţei şi un „toiag magic” de 2 în lungime. Şase fete, îndrumate de o sămană vîrstnică, sînt în slujba candidaţilor. Ele pregătesc zilnic sucul de tutun din care neofiţii trebuie să bea cantităţi mari, iar seara, fiecare dintre ele freacă trupul unui ucenic cu un lichid roşu, pentru a-l înfrumuseţa şi a-l face demn de a se înfăţişa spiritelor.

22 Vom urma studiul lui Friedrich ANDRES, „Die Himmelsreise der kar ai bischen Medizinmänner”, *Zeitschriftfiir Ethnologie*, vol. 70,1938, Heft 3/5,1939, pp. 331-342, care foloseşte cercetările etnologilor olandezi F. P. şi A. Ph. PENARD, W. AHLBRINCK şi C. H. de GOEJE. *Cf.* şi W. E. ROTH, „An Inquiry into the Animism and Folklore of the Guiana-Indians”,*3Oth Afumai Report of the Bureau of American Ethnology 1908-1909*, Washington, 1915, pp. 103-386; A. MÉTRAUX, „Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale”, pp. 208-209. Vezi, de asemenea, C. H. de GOEJE, „Philosophy, Initiation and Myths of the Indians of Guiana and Adjacent Countries”, în *Internationales Archiv fur Ethnographie*, XLIV, Leyda, 1943, pp. l-136, mai aies pp. 60 şi urm. (iniţierea pentru *medicine-man*), 70 (transa, socotită ca un mijloc de călătorie pînă la cer), 82 (scara care duce la cer).

23AHLBRINCK îl numeşte *pùyéi*, înţelegînd prin acest termen „exorcist de spirit” (ANDRES, p. 233), *Cf* ROTH, pp. 326 şi urm.

Cursul de iniţiere ţine 24 de zile şi 24 de nopţi, cuprinzînd patru părţi: fiecare serie de trei zile şi trei nopţi de pregătire este urmată de trei zile de odihnă. Pregătirea se face noaptea, în colibă: se dansează în cerc, se cîntă, iar apoi, pe banca în chip de caiman, tinerii ascultă ce spune şamanul despre spiritele bune şi rele şi mai ales despre „Bunicul-Vultur”, care joacă un rol fundamental în iniţiere. Acesta are înfăţişarea unui îndian gol; el îi ajută pe şamani să se înalţe la cer pe o scară în spirală. Prin gura Spiritului vorbeşte „Bunicul-Vultur Indian”, Creatorul, Fiinţa Supremă.24 Dansurile imită mişcările animalelor, despre care a vorbit şamanul în timpul pregătirii. Ziua, candidaţii stau în hamac, în colibă. În perioada de odihnă se aşază pe bancă, după ce şi-au frecat pleoapele cu zeamă de ardei iute, se gîndesc la spusele şamanului şi încearcă să vadă spiritele (Andres, pp. 336-337).

24 Friedrich ANDRES, p. 336. Sa notam că şi la populaţiile carib puterea şamanică vine, de fapt, din Cer şi de la Fiinţa Supremă. Să mai amintim şi rolul Vulturului în mitologiile şamanice siberiene: tata al primului şaman, pasăre solară, trimis al zeului ceresc, mijlocitor între Dumnezeu şi oameni.

Postul este aproape negru pe toată durata pregătirii: ucenicii fumează tot timpul, mestecă frunze de tutun şi beau suc de tutun. După dansurile obositoare din timpul nopţii, la care se adaugă urmările postului şi ale intoxicaţiei cu tutun, ucenicii sînt pregătiţi pentru călătoria extatică. În prima noapte din a doua perioadă, ei învaţă cum să se prefacă în jaguari şi în lilieci

(Andres, p. 337). În cea de-a cincea noapte, după un post negru (pînă şi sucul de tutun este înterzis).

şamanul întinde mai multe frînghii la înălţimi diferite, iar ucenicii dansează, pe rînd, pe frînghii ori se leagănă în aer ţinîndu-se de mîîni (*ibid*., p. 338). Acum au prima experienţă extatică: întîlnesc un indian, care este de fapt un spirit binevoitor (Tukajana). „Vino, ucenicule. Ai să ajungi în cer pe scara Bunicului-Vultur. Nu e departe," Ucenicul „se caţără pe un fel de scară în spirală şi ajunge la primul nivel al cerului, unde trece prin sate de indieni şi prin oraşe locuite de albi. Apoi, novicele întîlneşte un Spirit al Apelor (Amâna), o femeie foarte frumoasă, care îl îndeamnă să se arunce împreună cu ea în apele rîului, unde îl învaţă farmece şi formule magice. Novicele şi călăuza ajung pe malul celălalt al rîului la răscrucea dintre « Viaţă şi Moarte ». Dacă doreşte, şamanul poate merge şi pe « Tărîmul-fără-seară» ori pe « Tărîmul-fără-zori ». Spiritul care îl însoţeşte îi dezvăluie atunci soarta sufletelor după moarte. Candidatul este adus dintr-o dată pe pămînt de o senzaţie de durere acută. Şamanul i-a pus pe piele un fel de coadă împletită, *maraque*, plină de furnici mari, veninoase."25

În noaptea a doua a celei de-a patra perioade de pregătire, şamanul îi aşază pe ucenici, pe rînd, „pe o platformă atîrnată de tavanul colibei cu ajutorul mai multor frînghii răsucite la un loc care, desfăcîndu-se, învîrt platforma tot mai repede" (Métraux, *ibid*., p, 208). Novicele cîntă: „Platforma lui *pujai* mă duce la Cer, Am să văd satul lui Tukajana." Pătrunde în sferele cereşti, pe rînd, şi vede spiritele.26 Se mai foloseşte şi intoxicaţia cu planta *takini*, care dă o febră puternică. Novicele tremură din toate mădularele şi se crede că spiritele rele i-au intrat în trup şi îl sfîşie. (Recunoaştem aici motivul iniţiatic bine cunoscut al sfîrtecării trupului de către demoni.) La sfîrşit, ucenicul se simte înălţat la Ceruri şi se bucură de viziunile cereşti (Andres, p. 341).

25 MÉTRAUX, „Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale", p. 208, care prezintă în rezumat lucrarea lui ANDRES, pp. 338-339. Vezi şi Alain GHEERBRANT, *Journey to the Far Amazon*; *an Expedition into Unknown Territory*, New York, 1954, pp. 115, 128, precum şi ilustraţiile reprezentînd *maraque* care însoţesc textul.

26 ANDRES, p. 340. *Ibid*., nota 3, autorul îl citează pe H, FÜHNER, „Solanazeen als BerauschungsmitteL Eine historisch-ethnologische Studie", *Archivßr experimentelle Pathologie und Pharmakologie*, vol. III, 1926, pp. 281-294 cu privire la extazul provocat de dafin. Despre rolul narcoticelor în şamanismul din Siberia şi din alte părţi, vezi mai jos, pp. 366 şi urm.

Se mai păstrează, în folclorul carib, amintirea unor vremuri în care şamanii erau foarte puternici şi puteau, după cum se spune, să vadă spiritele cu ochii lor, fiînd chiar în stare să învie morţii. Odată, un *pujai* s-a înălţat la Cer şi l-a amenînţat pe Dumnezeu; acesta, luînd o sabie, l-a alungat pe neobrăzat, iar de atunci, şamanii nu mai pot ajunge la Cer decît în extaz (Andres, pp. 341-

342). Se cuvine subliniată asemănarea dintre aceste legende şi credinţele nord-asiatice cu privire la puterea iniţială a şamanilor şi la decăderea lor de mai tîrziu, care este şi mai evidentă în zilele noastre. Putem desluşi aici mitul unui timp primordial în care comunicarea dintre şamani şi Dumnezeu era mai directă şi se făcea în mod concret. În urma unui gest de mîndrie ori de revoltă din partea primilor şamani, Dumnezeu le-a interzis accesul direct la realităţile spirituale, aşa că ei nu mai pot vedea spiritele cu ochii lor de muritori şi nu se mai pot înălţa la Cer decît în extaz. După cum vom vedea mai departe, acest motiv mitic este mult mai bogat.

A. Métraux (p. 209) aminteşte observaţiile vechilor călători în legătură cu iniţierea la triburile carib insulare. Laborde spune că şamanii „îi freacă (neofitului) trupul cu răşină şi îl acoperă cu pene, pentru a-l ajuta să zboare mai lesne şi să ajungă la coliba lui *zemeen* (spirit)...” Amănuntul nu este deloc surprinzător, deoarece veşmîntul ornitomorf şi celelalte simboluri ale zborului magic fac parte integrantă din şamanismul siberian, nord-american şi indonezian.

Mai multe elemente din iniţierea triburilor carib se regăsesc şi în alte părţi din America de Sud: intoxicaţia cu tutun este o caracteristică a şamanismului sud-american; izolarea rituală într-o colibă şi încercările fizice grele la care sînt supuşi ucenicii alcătuiesc unul dln aspectele esenţiale ale iniţierii la triburile din Ţara de Foc (selk'nam şi yamana); pregătirea candidaţilor de către un şaman-iniţiator şi „vizualizarea” spiritelor se numără de asemenea printre elementele constitutive ale şamanismului sud-american. Dar tehnica pregătitoare a călătoriei extatice la Cer pare specifică doar pentru *pujaL* Să nu uităm că este vorba de un scenariu complet al iniţierii-tip: înălţare, întîlnire cu o Femeie-spirit, imersiune în apă, dezvăluire a unor secrete (legate, în primul rînd, de soarta *post-mortem* a oamenilor), călătorie pe tărîmul celălalt, însă *pujai* se străduieşte să ajungă, cu orice preţ, la o experienţă extatică a acestei scheme iniţiatice, chiar dacă extazul nu se poate obţine decît cu mijloace aberante. Avem impresia că şamanul carib face totul pentru a trăi *în concreto* o condiţie spirituală care, prin însăşi natura sa, nu poate fi „experimentată” în felul în care sînt „experimentate” unele situaţii umane. Să reţinem această observaţie, care va fi reluată şi integrată mai tîrziu, în legătură cu alte tehnici şamanice.

ÎNĂLŢAREA PRIN CURCUBEU

Iniţierea vraciului australian din ţinutul Forest River cuprinde atît moartea şi învierea simbolică a candidatului, cît şi înălţarea la Cer.

Metoda obişnuită este următoarea: şamanul-iniţiator se preface într-un schelet şi leagă de el un săculeţ în care se află candidatul, pe care puterile sale magice l-au redus la dimensiunile unui copilaş.

Se aşază apoi călare pe Şarpele-Curcubeu şi începe să înainteze dînd din mîini, ca şi cum s-ar căţăra pe o frînghie. Ajuns aproape de capăt, îl aruncă pe

candidat în Cer, adică îl „omoară”. Cînd ajunge în Cer,şamanul introduce în trupul ucenicului cîţiva şerpi-curcubeu (şerpi mici de apă dulce) şi cristale de cuarţ (care poartă, de altfel, acelaşi nume ca şi Şarpele-Curcubeu mitic). După aceea, candidatul este adus înapoi pe pămînt, tot pe spinarea Curcubeului. Şamanul îi introduce din nou obiecte magice în trup, prin buric, şi îl trezeşte atingîndu-l cu o piatră magică. Înălţarea prin Curcubeu se repetă a doua zi, în acelaşi fel.[14]

Mai multe elemente ale iniţierii australiene ne erau cunoscute dinainte, şi anume moartea şi învierea candidatului, introducerea de obiecte magice în trupul său. Este interesant de observat că iniţiatorul, prefăcut în chip magic în schelet, îl aduce pe candidat la dimensiunile unui nou-născut: cele două operaţiuni simbolizează abolirea timpului profan şi revenirea la un timp mitic, „timpul visului” australian, înălţarea se face cu ajutorul curcubeului, avînd imaginea mitică a unui şarpe uriaş, pe care şamanul se caţără ca pe o frînghie.

Am vorbit mai înainte despre înălţarea la Cer a vracilor australieni şi vom mai avea prilejul să întîlnim exemple şi mai relevante.

Cît despre curcubeu, se ştie că numeroase popoare îl socotesc puntea dintre Pămînt şi Cer şi mai ales puntea zeilor.[15] Prin urmare, apariţia curcubeului după furtună este văzută ca un semn că Dumnezeu s-a liniştit (de pildă, la pigmei; *cf. Traité*, p. 56; trad. rom., p. 53).

Tot cu ajutorul curcubeului, eroii mitici ajung la Cer.[16] Astfel, în Polinezia, eroul maori Tawhaki şi familia sa, precum şi eroul hawaian Aukelenuiaiku vizitează tot timpul regiunile superioare urcînd pe curcubeu sau folosindu-se de un zmeu, pentru a elibera sufletele morţilor sau pentru a-şi regăsi soţiile-spirite.30 Aceasta funcţie a curcubeului se regăseşte în Indonezia, Melanezia şi Japonia,31

Chiar şi indirect, aceste mituri se referă la o vreme în care comunicarea dintre Cer şi Pămînt era posibilă: în urma unui anumit eveniment sau a unei greşeli rituale, comunicarea a fost întreruptă, dar eroii şi vracii o pot restabili. Vom regăsi de mai multe ori, în cuprinsul studiului nostru, mitul epocii paradisiace, abolită brutal de „căderea” omului, care este legat, într-un fel, de

---

14 A. P. ELKIN, „The Rainbow Serpent Myth in North-West Australia", în Oceania, I. 3. Melbourne, 1930, pp. 349-350; id., The Australian Aborigines, Sydney-Londra, 1938, pp. 223-224; id.. Aboriginal Men of High Degree, pp. 139-140. Cf M. ELIADE, Naissances mystiques, pp. 180 şi urm. ; trad. rom., pp. 130 şi urm. Cu privire la Şarpele-Curcubeu şi rolul său în iniţierea vracilor-vrăjitori australieni, vezi V. LANTERNARI, „Il Serpente Arcobaleno e il complesso religioso degli Esseri pluviali in Australia", Studi e materiali di storia delle religioni, XXIII, Roma, 1952, pp. 117-128 (pp. 120 şi urm.).

15 Cf. de ex. L. FROBENIUS, Die Weltanschauung der Naturvölker, Weimar, 1898, pp. 131 şi urm,; P. EHRENREICH, „Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen", Mythologische Bibliothek, IV, I, Leipzig, 1910 (p. 141); R.T. CHRISTANSEN, „Myth, Metaphor and Simile", în T. A. SEBEOK. ed., Myth : a Symposium, Philadelphia, 1955, pp. 39-49 (pp. 42 şi urm.). Pentru realităţile fino-ugrice şi tătare, vezi U. HARVA (HOLMBERG), „Finno-Ugric [andJSiberian [Mythology]", pp. 443 şi urm.; pentru lumea mediteraneană, cf. studiul cam dezamăgitor al lui Ch. RENEL, „L'Arcen-Ciel dans la tradition religieuse de l'antiquité" (Revue de l'Histoire des Religions, 1902, vol. 46, pp.58-80).

16 EHRENREICH, op. cit., pp. 133 şi urm.

unele concepţii şamanice. Vracii australieni, aidoma multor şamani şi magicieni din alte părţi, nu fac decît să restabilească, doar pentru ei, această „punte” dintre Cer şi Pămînt, odinioară accesibilă tuturor oamenilor.32

30 Cf CHADWICK, *The Growth of Literatuře*, vol. III, pp. 273 şi urni., 298 etc.; Nora CHADWICK, „Notes on Polynesian Mythology”, *Journal ofthe Royal Anthropological Society*, *LX*, Londra, 1931, pp. 455-491; cu privire la zmeul din China, vezi B. LAUFER, „The Prehistory of Aviation”, *Field Museum of Natural History*, *Anthropological Séries*, XVIII, I, Chicago, 1928, pp. 31-43. În tradiţiile polineziene se vorbeşte, de obicei, de zece ceruri suprapuse; în Noua Zeelandă, numărul acestora este de douăsprezece. (Originea indiană a acestor cosmologii este mai mult decît probabilă.) Eroul trece dinir-un cer în altul, cum am văzut că se înalţă şamanul buriat întîlneşte feme i -spi ri te (uneori propriii săi strămoşi) care îl ajută să găsească drumul; *cf*. rolul femeilor-spirite în iniţierea lui *pujai*, la triburile carib, rolul „soţiei-cereşti” la şamanii siberieni etc.

31 H. Th. FISCHER, „Indonesische Paradiesmythen”, *Zeitschrift für Ethnologie*, LXÏV, l-3, Berlin, 1932, pp. 204-245 (pp. 208, 238 şi urm.); F. K. NUMAZAWA, *Die Weltanfänge în der japanischen Mythologie*, Lucerna-Paris, 1946, p. 155.

32 Cu privire la tema curcubeului în folclor, v. S. THOMPSON, *Motif-Index*, F. 152, vol. III, p. 22.

33Cf. R. PETTAZZONI, *Mitologiagiapponese*, Bologna, 1929, p. 42, n. I; NUMAZAWA, *op. cit*., pp. 154-155.

34 A. JEREMIAS, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, ed. a 2-a, Berlin-Leipzig, 1929, pp. 139 şi urm.

35 Benjamin ROWLAND, Jr” „Studies în the Buddhist Art of Bămiyăn: The Boddhisattva of Group E”, *Art and Thought*, Londra, 1947, pp. 46-54; cf. Mircea ELIADE, *Mythes*, *rêves et mystères*, pp. 148 şi urm.

Mitul curcubeului ca drum al zeilor şi punte între Cer şi Pămînt se regăseşte în tradiţiile japoneze33 şi a existat, fara îndoială, şi în concepţiile religioase mesopotamiene.34 Cele şapte culori ale curcubeului au fost asimilate, între altele, celor şapte ceruri, simbolism întîlnit atît în India şi Mesopotamia, cît şi în iudaism. Pe frescele de la Bămiyăn, Buddha este înfăţişat şezînd pe un curcubeu cu şapte raze35, adică trecînd dincolo de Cosmos, tot aşa cum, în mitul

Nati vi taţii, trece dincolo de cele şapte ceruri din şapte paşi spre nord, ajungînd în „Centrul Lumii”, punctul culminant al Universului.

Tronul lui Dumnezeu este înconjurat de un curcubeu (*Apocalipsa*, 4,3), simbolism care se prelungeşte în arta creştină a Renaşterii (Rowland, *op. cit*., p. 46, nota 1). Ziguratul babilonian era uneori reprezentat în şapte culori, simbolizînd cele şapte regiuni cereşti:

urcînd cele şapte niveluri, se putea ajunge în vîrful lumii cosmice (*cf Tratatul* nostru, pp. 99 şi urm.). Întîlnim idei asemănătoare în India (Rowland, p.

48) şi, ceea ce este şi mai important, în mitologia australiană. Zeul suprem al triburilor kamilaroi, wiradjuri şi euahlay locuieşte în cerul superior, aşezat pe un tron de cristal (*Tratat*, p. 52); Bundjil, Fiinţa supremă la tribul kulin, stă deasupra norilor (*ibid.*, *p.* 53). Eroii mitici şi vracii se înalţă spre Fiinţele Cereşti folosind tot felul de mijloace, printre care se numără şi curcubeul.

Ne amintim că panglicile folosite în iniţierile buriate poartă numele de „curcubeu” şi simbolizează, îndeobşte, călătoria şamanului în Cer.36 Pe tobele şamanice este desenat curcubeul, înfăţişat ca o punte spre Cer.37 De altfel, în limbile turcice, curcubeul înseamnă şi punte (Räsänen, p. 6). La iurak-samoiezi, toba şamanică este numită „arc”: prin puterile sale magice, şamanul este aruncat în cer, întocmai ca o săgeată. Se poate presupune că turcii şi uigurii socoteau toba o „punte cerească” (curcubeu), pe care se căţăra şamanul (Räsänen, p. 8). Ideea este cuprinsă în simbolismul complex al tobei şi al punţii, care reprezintă fiecare o formulă diferită a aceleiaşi experienţe extatice: înălţarea la Cer. Prin magia muzicală a tobei, şamanul va ajunge la cel mai înalt Cer.

INIŢIERI AUSTRALIENE

36 U. HARVA (HOLMBERG), *Der Baum des Lebens*, pp. 144 şi urm.; *id.*, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 489.

37 HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 531; Martti RÄSÄNEN, „RegenbogenHimmelsbrücke”, *Studia Orientalia*, XIV, 1, 1947, Helsinki, pp. 7-8.

Ne amintim că mai multe relatări despre iniţierea vracilor australieni, deşi avînd drept element central uciderea simbolică şi învierea candidatului, se refereau la înălţarea lui la Cer (vezi mai sus, pp. 60 şi urm.). Există însă şi alte forme de iniţiere, în care înălţarea la Cer are un rol fundamental. La tribul wiradjuri, iniţiatorul introduce în trupul ucenicului cristale de stîncă şi îi dă să bea apa în care au stat cristalele, după care ucenicul poate vedea spiritele.

Iniţiatorul îl duce apoi într-un mormînt, unde morţii îi dăruiesc şi ei pietre magice. Candidatul mai întîlneşte un şarpe, care îi slujeşte drept totem şi îl călăuzeşte în măruntaiele pămîntului, unde se află numeroşi alţi şerpi care, frecîndu-se de el, îi dau puteri magice. După coborîrea simbolică în Infern, iniţiatorul se pregăteşte să-l ducă pe candidat în tabăra lui Baiame, Fiinţa Supremă. Trebuie să se caţere amîndoi pe o frînghie pînă la Wombu, pasărea lui Baiame, „Am trecut prin nori, povesteşte ucenicul, iar dincolo se afla cerul. Am pătruns printr-o deschizătură pe unde trec tămăduitorii şi care se deschidea şi se închidea foarte repede.” Dacă te atingeai de porţi, îţi pierdeai puterile magice, iar la întoarcerea pe pămînt, nu te mai aştepta decît moartea.38

Ne aflăm în faţa unei scheme aproape complete a iniţierii: coborîrea în regiunile inferioare, urmată de înălţarea la Cer, unde Fiinţa Supremă dăruieşte puterea şamanică.39 Accesul la regiunile superioare este anevoios şi

primejdios: trebuie să pătrunzi acolo într-o clipită, înainte să se închidă porţile (motiv iniţiatic specific, pe care l-am întîlnit şi în alte părţi).

38 A, W. HOWITT, „On Australian Mediane Men”, pp. 50 şi urm.; *id*., *The Native Tribes of South-East Australia*, Londra, 1904, pp. 404-413.

39 Cu privire la iniţierea vracilor australieni, *cf*. A, P. ELKIN, *Aboriginal Men of High Degree*; Helmut PETRI, „Der australische Medizinmann”, în *Annali lateranensi*, Cetatea Vaticanului, XVI, 1952, pp. 159-317; XVII, 1953, pp. 157-225; Engelbert STIGLMAYR, „Schamanismus în Australien”, în *Wiener Völkerkundliche Mitteilungen*, V, 2, 1957, pp. 161-190; M. ELIADE, *Naissances mystiques*, pp. 206 şi urm.; trad.

rom., pp. 130 şi urm.

40 HOWITT, „On Australian Medicíně Men”, pp. 51 -52; *id*., *The Native Tribes*, pp. 400 şi urm.; Marcel MAUSS, „L'Origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes”, p. 159. Să ne amintim de peştera de iniţiere la samoiezi şi la şamanii din cele două Americi, într-o altă relatare, culeasă tot de Howitt, este pomenită o frînghie cu ajutorul căreia candidatul, legat la ochi, este dus pe o stîncă unde se află aceeaşi poartă magică, ce se deschide şi se închide foarte repede. Iniţiatorii pătrund înăuntrul stîncii, împreună cu ucenicul, şi îi scot legătura de pe ochi. Locul este foarte luminos, cu pereţii strălucind de cristale. Candidatul primeşte mai multe cristale şi i se spune cum să le folosească. Apoi este adus înapoi, tot cu ajutorul fringhiei, prin văzduh, şi lăsat în vîrful unui copac.40

Aceste rituri şi mituri de iniţiere fac parte dintr-o credinţă mai generală cu privire la capacitatea vracilor de a ajunge la Cer cu ajutorul unei frînghii41, al unei eşarfe42 sau doar zburînd43 ori urcînd pe o scară în spirală. Numeroase mituri şi legende se referă la primii oameni care s-au înălţat la Cer căţărîndu-se într-un copac: aşa obişnuiau strămoşii tribului mara să urce la Cer şi să coboare din nou pe Pămînt, cu ajutorul copacului.44 La tribul wiradjuri, primul om - creat de Fiinţa Supremă -, Baiame, putea urca în Cer pe o potecă de munte, căţărîndu-se apoi pe o scară pînă la Baiame, cum fac şi în zilele noastre vracii triburilor wurundjeri şi wotjobaluk (Howitt, *The Native Tribes*, pp. 501 şi urm.). Vracii tribului yuin urcă la Daramulun, care le dă leacuri (Pettazzoni, *Miti e leggende*, p. 416).

Un mit euahlayi spune cum au ajuns vracii la Baiame: au mers vreme de cîteva zile spre nord-est, pînă la poalele lui Ubi-Ubi, un munte atît de înalt, încît vîrful îi ajungea în nori. Au urcat muntele pe o scară de piatră în spirală, iar după patru zile, au ajuns în vîrf.

Aici s-au întîlnit cu spiritul-mesager al lui Baiame, care a chemat Spiritele-slujitoare, iar acestea i-au dus pe vraci în Cer, printr-o spărtură (Van Gennep, *op. cit*., nr. 66, pp. 92 şi urm.).

41 Veri de ex. M. MAUSS, *op. cii*., p. 149, nota 1.

42 R. PETTAZZONI, *Miti e leggende*: *I*, *Africa*, *Australia*, Torino, 1948, p. 413.

43 MAUSS, *op. cit*., p. 148. Vracii se prefac în vulturi şi zboară (SPENCER şi GILLEN, *The Arunta*, vol. II, p. 430).

44 A, van GENNEP, *Mythes et légendes d'Australie*, Paris, 1906, nr. 32 şi 49; *cf*. şi nr. 44.

45 PARKER, *The Euahlayi Tribe*, p. 7.

Astfel, vracii puteau face de cîte ori doreau ceea ce primii oameni (mitici) au făcut odată, demult, la începutul timpului: să se înalţe la Cer şi să coboare înapoi pe pămînt. Deoarece capacitatea de ascensiune (sau de zbor magic) este esenţială pentru cariera unui vraci, iniţierea şamanică cuprinde un rit de înălţare. Chiar dacă nu este menţionat direct, ritul este oarecum implicit. Cristalele de stîncă, cu rol important în iniţierea vraciului australian, sînt de origine cerească, sau se află măcar în legătură - chiar dacă aceasta este uneori indirectă - cu cerul. Baiame sade pe un tron de cristal transparent (Howitt, *The Native Tribes*, p. 501). La tribul euahlayi, Baiame însuşi (= Boyerb) aruncă pe Pămînt bucăţi de cristal desprinse, fără îndoială, din tron.45 Tronul lui Baiame este bolta cerească. Cristalele desprinse din tron sînt „lumină solidificată” (*cf*. Eliade, *Mefistophélès et ťandrogyne*, pp. 24 şi urm.; trad. rom., pp. 16 şi urm.). Vracii şi-l închipuie pe Baiame ca pe o fiinţă semănînd întru totul cu ceilalţi vindecători, „în afară de lumina care îi străluceşte în ochi” (Elkin, *Aboriginal Men ofHigh Degree*, p. 96). Cu alte cuvinte, au credinţa că există o legătură între condiţia fiinţei supranaturale şi supraabundenţa luminii. Baiame face şi iniţierea tinerilor vraci, stropindu-i cu o „apă sfinţită şi puternică”, despre care se crede că este cuarţ lichid (*ibid*.). Prin urmare, poţi deveni şaman după ce eşti umplut cu „lumină solidă”, cu cristale de cuarţ, operaţie care schimbă starea celui ce aspiră la condiţia de *medicine-man*, ajutîndu-l să intre într-o legătură mistică cu Cerul. Dacă înghite unul din cristale, se poate înălţa la Cer (Howitt, *The Native Tribes*, p. 582).

Întîlnim credinţe asemănătoare la triburile negrito din Malacca (vezi mai sus, p. 62, nota 36). *Hala* foloseşte, în terapeutică, cristale de cuarţ pe care le-a căpătat de la spiritele aerului (*cenoi*), ori le-a făcut chiar el, prin magie, din „apă solidificată”, sau le-a desprins din bucăţile pe care Fiinţa Supremă le-a aruncat din cer (*cf*. Pettazzoni, *Uonniscienza di Dio*, p. 469, nota 86, după Evans şi Schebesta).

Prin urmare, cristalele pot oglindi ceea ce se întîmplă pe pămînt (vezi mai jos, pp. 311 şi urm.). Şamanii tribului dayak din insula Serawak (Bornéo) au „pietre de lumină” (*light stones*), în care se vede tot ce se întîmplă cu sufletul bolnavului, deci care pot arăta şi unde s-a rătăcit sufletul.46 Un tînăr şef al tribului ehatisaht nootka (insula Vancouver) a găsit într-o zi cristale magice care se mişcau şi se loveau între ele. Şi-a aruncat veşmîntul peste ele şi a luat

patru cristale.47 Şamanii kwakiutl îşi dobîndesc puterea cu ajutorul cristalelor de cuarţ.48

46 R. PETTAZZONI, *Essays on the Histoiy of Religions*, Leydat 1954, p. 42.

47 P. DRUCKER, „The Northern and Central Nootkan Tribes”, *Bulletin of the Bureau of American Ethnology*, *44*, Washington, 1951, p. 160.

48 Werner MÜLLER, *Weltbild und Kult der Kwakiutl-lndianer*, Wiesbaden, 1955, p. 29, nota 67 (dupa Boas).

Cum am văzut, cristalele de stîncă - în strînsă legătură cu Şarpele-Curcubeu - dăruiesc puterea înălţării la Cer. În alte părţi, aceleaşi pietre dau puterea de a zbura: de pildă, un mit american cules de Boas (*Indianische Sagen*, Berlin, 1895, p. 152) arată că un tînăr, urcînd un „munte strălucitor”, se acoperă de cristale de stîncă şi îşi ia zborul. Aceeaşi concepţie cu privire la bolta cerească solidă explică puterile meteoriţilor şi ale „pietrelor de trăsnet”: căzînd din Cer, acestea sînt impregnate cu virtuţi magico-religioase care pot fi folosite, comunicate, răspîndite; este vorba, într-un fel, de un nou centru de sacralitate uraniană pe pămînt.49

Tot în legătură cu acest simbolism uranian, trebuie amintit motivul munţilor sau al palatelor de cristal pe care eroii le întîlnesc în timpul peripeţiilor lor mitice, motiv care s-a păstrat şi în folclorul european. În sfîrşit, o creaţie tîrzie a aceluiaşi simbolism pomeneşte de piatra de pe fruntea lui Lucifer şi a îngerilor căzuţi (desprinsă în timpul căderii, în unele variante), a diamantelor din capul ori din gura şerpilor etc. Este vorba, fără îndoială, de credinţe foarte complexe, îndelung elaborate şi revalorizate, dar cu o structură fundamentală mereu transparentă, din care fac parte un cristal sau o piatră magică desprinsă din cer şi care, deşi căzute pe pămînt, continuă să răspîndească sacralitatea uraniană, adică înţelepciunea, clarviziunea, puterea de divinaţie, capacitatea de a zbura şi altele.

Cristalele de stîncă joacă un rol esenţial în magia şi în religia australiană, fiind la fel de importante în spaţiul oceanian şi în cele două Americi. Originea lor uraniană nu este întotdeauna atestată explicit în credinţele respective, dar uitarea semnificaţiei iniţiale este un fenomen obişnuit în istoria religiilor. Am arătat ceea ce este cel mai important, şi anume că vracii din Australia - şi nu numai de aici - au credinţa obscură a unei legături între puterile lor şi prezenţa cristalelor de stîncă chiar în trupul lor. Ei se simt, aşadar, deosebiţi de ceilalţi oameni, datorită asimilării - în cel mai concret sens al cuvîntului - unei substanţe sacre de origine uraniană.

ALTE FORME ALE RITULUI DE ÎNĂLŢARE

49 Cf. M. ELI A DE, *Forgerons et alchimistes*, Paris, 1956, pp. 18 şi urm. (trad. rom.

de Maria şi Cezar Ivănescu, *Făurari şi alchimişti*, Humanitas, Bucureşti, 1996, pp. 17 şi urm.); *id*., *Traitéďhistoire des religions*, pp. 59,198 şi urm.; trad, rom., pp. 57,195 şi urm.

Pentru a înţelege cît mai bine complexul de idei religioase şi cosmologice pe care se întemeiază ideologia şamanistă, ar fi fost necesară o trecere în revistă a unui şir întreg de mituri şi de ritualuri de înălţare. În capitolele următoare, ne vom ocupa de cele mai importante, însă problema nu va putea fi discutată în întregime aici şi va trebui reluată într-o altă lucrare. Deocamdată, vom adăuga cîteva aspecte noi la morfologia ascensională a iniţierilor şamanice, fără a avea pretenţia de a fi epuizat astfel subiectul.

La tribul nias, cel ce urmează să devină preot-profet dispare dintr-o dată, fiind luat de spirite (tînărul este probabil dus în Cer); dacă nu se întoarce în sat după trei-patru zile, este căutat şi găsit, de obicei, în vîrful unui copac, stînd de vorbă cu spiritele. Pare că şî-a pierdut minţile, iar pentru a şi le recăpăta, este nevoie de sacrificii. Iniţierea mai cuprinde mersul ritual la morminte, pe malul unei ape curgătoare şi pe un munte50.

La tribul mentawei, viitorul şaman este dus de spiritele cereşti în cer, unde capătă un trup minunat, asemănător cu cel al spiritelor.

De obicei se îmbolnăveşte şi îşi închipuie că se înalţă la Cer.51 După primele simptome are loc ceremonia de iniţiere, făcută de către un şaman. Uneori, în timpul iniţierii sau îndată după aceea, ucenicul şaman îşi pierde cunoştinţa, iar spiritul său se înalţă la Cer într-o barcă purtată pe aripile unor vulturi, pentru a sta de vorbă cu spiritele cereşti şi pentru a Ie cere leacuri (Loeb, „Shaman and Seer”, p. 78).

Aşa cum vom avea prilejul să vedem în cele ce urmează, prin înălţarea iniţiatică, viitorul şaman dobîndeşte puterea de a zbura, într-adevăr, pretutindeni în lume, se crede că şamanii şi vrăjitorii sînt înzestraţi cu puterea de a zbura, de a parcurge într-o clipă distanţe uriaşe şi de a se face nevăzuţi. Este greu de stabilit dacă toţi magicienii care cred că pot zbura au cunoscut, în perioada lor de pregătire, o experienţă extatică ori un ritual de structură ascensională, dacă au dobîndit adică puterea magică de a zbura în urma unei iniţieri sau a unei experienţe extatice hotărîtoare pentru vocaţia şamanică. Se poate presupune însă că o parte dintre ei au dobîndit într-adevăr puterea magică în timpul şi ca urmare a unei iniţieri. Numeroasele date care atestă capacitatea şamanilor şi a vrăjitorilor de a zbura nu cuprind amănunte cu privire la felul în care au fost dobîndite aceste puteri, ccea ce s-ar putea foarte bine pune pe seama faptului că sursele sînt departe de a fi complete.

50E. M LOEB, *Sumatra*, p. 155.

51 E. M. LOEB. „Shaman and Seer”, p. 66; *id.*, *Sumatra*, p. 195.

Oricum, în multe cazuri, vocaţia sau îniţierea şamanică este strîns legată de înălţarea la Cer. Astfel, pentru a nu da decît cîteva exemple, un mare profet basuto şi-a dobîndit vocaţia în urma unei stări de extaz în timpul căreia a văzut cum acoperişul colibei i se deschidea deasupra capului şi s-a simţit purtat în Cer, unde a întîlnit o mulţime de spirite.52 Numeroase cazuri asemănătoare au fost înregistrate în Africa (Chadwick, *op. cit*, pp. 94-95). La tribul nuba, viitorul

şaman simte că „spiritul îl apucă de cap, de undeva, de sus” ori „îi intră în cap” (Nadei, „A Study of Shamanism în the Nuba Mountains”, p. 26). Spiritele sînt în cea mai mare parte cereşti (*ibid*., p. 27) şi putem presupune că „posedarea” înseamnă, de fapt, o transă de natură ascensională.

În America de Sud, călătoria iniţiatică în Cer sau pe nişte munţi foarte înalţi are un rol esenţial.53 La indienii araucani, de pildă, boala care hotărăşte cariera unei *machi* este urmată de o criză extatică în timpul căreia viitoarea şamană urcă la Cer şi îl întîlneşte chiar pe Dumnezeu, în timpul şederii în Cer, fiinţe supranaturale îi arată leacurile trebuincioase pentru vindecare.54 Ceremonia şamanică la tribul manasi cuprinde o coborîre a lui Dumnezeu în colibă, urmată de o înălţare: zeul îl ia pe şaman cu el, în cer. „Plecarea era însoţită de un cutremur care zguduia pereţii sanctuarului. După cîteva clipe, divinitatea îl aducea pe şaman înapoi pe pămînt ori îi dădea drumul să cadă în templu, cu capul înainte.”55

Să mai cităm un exemplu de ascensiune iniţiatică nord-americană. Un vraci winnebago a simţit că a fost ucis şi, după multe întîmplări, a fost purtat în cer, unde a stat de vorbă cu Fiinţa Supremă.

Spiritele cereşti l-au pus la încercare: a izbutit să ucidă un urs socotit nemuritor, apoi l-a înviat, suflînd peste el. La urmă, a coborît înapoi pe pămînt şi s-a născut a doua oară.56

52 Nora CHADWICK, *Poetry and Profecy*, pp. 50-51.

53 Ida LUBLINSKI, *Der Medizinmann hei den Naturvölkern Südamerikas*, p. 248.

54 A. MÉTRAUX, „Le shaman isme araucan”, p. 316.

55 A. MÉTRAUX, „Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale”, p. 338.

56 P. RADIN, *La religion primitive*, pp. 98-99. În acest caz, avem o iniţiere completă: moarte şi înviere (= renaştere), înălţare la Cer, încercări etc.

Întemeietorul mişcării mistice „Ghost Dance Religion”, precum şi toţi principalii săi profeţi au trecut printr-o experienţă extatică hotărîtoare pentru cariera fiecăruia dintre ei. Întemeietorul, de pildă, a urcat în transă un munte şi a întîlnit o femeie frumoasă, îmbrăcată în alb, care i-a spus că „Stăpînul Vieţii” se află pe vîrful muntelui.

Urmînd sfaturile femeii, profetul şi-a lepădat veşmintele, s-a aruncat în apele unui rîu şi, în starea de goliciune rituală, s-a înfăţişat dinaintea „Stăpînului Vieţii”, care i-a dat tot felul de porunci: să nu mai primească nici un alb în ţinut, să lupte împotriva beţiei, să renunţe la război şi la poligamie şi altele, după care i-a dat o rugăciune pe care s-o spună oamenilor.57

Woworka, cel mai cunoscut dintre profeţii mişcării „Ghost Dance Religion”, a avut revelaţia la vîrsta de 18 ani: a adormit în plină zi şi s-a simţit purtat pe tărîmul celălalt. L-a văzut pe Dumnezeu şi i-a văzut pe morţi, fericiţi

cu toţii şi veşnic tineri. Dumnezeu i-a dat un mesaj pentru oameni, cerîndu-le să fie cinstiţi, harnici, miloşi etc.

(Mooney, *op. cit.*, pp. 771 şi urm.). Un alt profet, John Slocum din Pujet Sound, „a murit” şi a văzut cum sufletul îi părăseşte trupul.

„Am zărit o lumină orbitoare, o lumină mare... m-am uitat şi am văzut că trupul meu nu mai avea suflet... sufletul a ieşit din trup şi s-a ridicat spre locul judecăţii lui Dumnezeu... am văzut în sufletul meu o lumină mare, o lumină care venea de pe tărîmul cel bun...”58

Aceste experienţe extatice iniţiale ale profeţilor vor sluji drept model tuturor adepţilor mişcării „Ghost Dance Religion” care, la rîhdul lor, după multe dansuri şi cîntece, cad în transă, călătoresc pe celălalt tărîm şi se întîlnesc cu sufletele morţilor, cu îngerii şi uneori chiar cu Dumnezeu. Revelaţiile întemeietorului şi ale profeţilor mişcării devin astfel un model de urmat pentru toate stările de extaz ulterioare,

57 J. MOONEY, „The Ghost Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890”, în *14th Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, 1892-1893, n, Washington, 1896, pp. 641-1136 (pp. 663 şi urm.).

58 J. MOONEY, *op. cit.*, p. 752, *cf* lumina şamanului eschimos. Pentru „locul judecăţii lui Dumnezeu”, vezi viziunile din *înălţarea profetului Isaia*, *Arday Virā* etc.

59 H. R. SCHOOLCRAFT, citat de PETTAZZONI, *Dio. Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia délie religioni*, Roma, 1922, pp. 299 şi urm.

Înălţările la cer sînt caracteristice şi pentru societatea secretă puternic şamanizată Mide'wiwin a tribului ojibwa. Se poate cita, ca exemplu tipic, viziunea tinerei fete care a auzit un glas chemînd-o, l-a urmat, a urcat pe o potecă îngustă şi a ajuns în cele din urmă la Cer. Aici s-a întîlnit cu Dumnezeul ceresc, care i-a dat un mesaj pentru oameni.59 Scopul societăţii Midê'wiwin este de a restabili legătura dintre Cer şi Pămînt, aşa cum a existat ea în clipa Creaţiei (vezi mai jos, p. 293); din acest motiv, membrii acestei societăţi secrete fac, din cînd în cînd, cîte o călătorie extatică în cer, abolind într-un fel decăderea actuală a universului şi a omenirii şi întorcîndu-se la starea primordială, cînd comunicarea cu Cerul era lesne accesibilă tuturor oamenilor.

Cu toate că nu este vorba, în acest caz, de şamanism propriu-zis - căci şi mişcarea „Ghost Dance Religion”, şi Midê'wiwin sînt asociaţii secrete, la care poate adera oricine, dacă se supune anumitor încercări sau dacă face dovada unei predispoziţii extatice -, în aceste mişcări religioase nord-americane se regăsesc numeroase caracteristici ale şamanismului: tehnicile extazului, călătoria mistică în Cer, coborîrea în Infern, conversaţia cu Dumnezeu, fiinţele semidivine şi sufletele morţilor etc.

După cum am văzut, înălţarea la Cer are un rol esenţial în iniţierile şamanice. Rituri de urcare într-un copac ori pe un stîlp, mituri de ascensiune ori de zbor magic, experienţe extatice de levitaţie, de zbor, de călătorii mistice la

Cer, toate aceste elemente au o funcţie hotărîtoare în vocaţiile ori consacrările şamanice. Uneori, ansamblul de practici şi de idei religioase pare legat de mitul unui timp străvechi, cînd comunicarea dintre Cer şi Pămînt era mult mai uşoară.

Din acest punct de vedere, experienţa şamanică echivalează cu o reîntoarcere la timpul mitic primordial, iar şamanul apare ca o fiinţă privilegiată, care regăseşte, doar pentru sine, condiţia fericită a omenirii de la începuturile timpurilor. Numeroase mituri, dintre care unele vor fi evocate în capitolele următoare, ilustrează această stare paradisiacă dintr-un *illud tempus* fericit la care şamanii, şi numai ei, se pot întoarce uneori, în timpul extazului.

CAPITOLUL V

Simbolismul costumului şi al tobei şamanice

»

OBSERVAŢII PRELIMINARE

1 Studii generale despre costumul şamanului: V. N. VASILIEV, „Şamanskii kostium u buben u iakutov”, în *Sborník Muzeia po Antropologhii i Etnografiipri Akademii Nauk*, 1,8 St. Petersburg, 1910; Kai DONNER, „Omements de la tete et de la chevelure”, în *Journal de la Société Finno-Ougrienne*, XXXVII, 3, 1920, pp. l-23, în special pp. 10-20; Georg NIORADZE, *Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern*, pp. 60-78; K. F. KARJALAINEN, *Die Religion der Jugra-Völker*, II, 1927, pp. 255-259; Hans FINDEISEN, „Der Mensch und seine Teile în der Kunst der Jennissejer” (Keto), în *Zeitschrift ßr Ethnologie*, LXUI, 1931, pp. 296-315, în special pp. 311-313; E. J, LINDGREN, „The Shaman Dress of the Dagurs, Solons and Numinchens în N.W.

Manchuria”, în *Ģeogrāfiska Annaler*, I, 1935. pp. 365 şi urm.; Uno HARVA (HOLMBERG), „The Shaman Costume and Its Significance”, *Annales Universitatis Fennicae Aboensis*, 1, *2*, Turku, 1922; id., *Die religiösen Vorstellungen*, pp. 499-525; Jorma PARTANEN, *A Description of Buriat Shamanism*, pp. 18 şi urm.; vezi şi L. STIEDA, „Das Schamanenthum unter den Burjäten”, p. 286; V. M. MIKHAILOWSKI, „Shamanism în Siberia and European Russia”, pp. 81-85; T. LEHTISALO, *Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden*, pp. 147 şi umí.; G. SANDSCHEJEW, „Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten”, pp. 979-980; A. OHLMARKS, *Studien*, pp. 211-212; K. DONNER, *La Sibérie*, pp. 226-227; *id.*, „Etimologica! Notes about the Yenisey-Ostyak în the Turukhansk Region”, *Mémoires de la Société Finno-Ougrienne*, LXVI, Helsinki, 1933, în special pp. 78-84; V. L JOCHELSON, *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus*, pp. 169 şi urm., 176-186 (iakuţi), 186-191(tunguşi); *id.*, „The Yakut”, *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, voi. 33, 1931, pp. 37-225 (pp. 107-118); S. M. ŞIROKOGOROV, *Psychomental Complex of the Tungus*, pp. 287-303; W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, XI, pp. 616-626, XII, pp. 720-733; L VA

JDA, „Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus”, în *UraUaltaische Jahrbücher*, XXXI, Wiesbaden, 1959, pp. 455-485 (p. 473, nota 2 - bibliografie).

Vom găsi o documentaţie bogată cu privire la costumele, obiectele rituale şi tobele şamanilor siberieni în studiul de ansamblu al lui S.V. IVANOV, *Materiali po*

Costumul şamanic constituie în sine o hierofanie şi o cosmogonie religioasă: el cuprinde nu numai o prezenţă sacră, ci şi unele simboluri cosmice şi itinerarii metafizice. O cercetare atentă a costumului ne dezvăluie sistemul şamanismului tot atît de limpede precum o fac miturile şi tehnicile şamanice,1

Iama, şamanul altaic îşi pune costumul peste cămaşă, iar vara pe trupul gol. Atît iama, cît şi vara, tunguşii practică doar al doilea obicei, ca şi alte populaţii arctice (*cf* Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 500), cu toate că nu există un costum propriu-zis la majoritatea triburilor de eschimoşi.2 Şamanul se dezbracă, păstrînd doar o cingătoare. Această cvasigoliciune are probabil o semnificaţie religioasă, deşi obiceiul ar putea fi explicat prin căldura din locuinţele arctice. Oricum, fie că este vorba de goliciunea rituală (ca la şamanii eschimoşi), fie de un costum specific pentru experienţa şamanică, este important de reţinut că şamanul nu poate trece prin această experienţă în hainele sale obişnuite, profane. Chiar dacă nu există un costum propriu-zis, acesta este înlocuit cu tichia, cingătoarea, tamburina şi alte obiecte magice care fac parte din garderoba sacră a şamanului. Astfel, de exemplu, Radlov (*Aus Sibirien*, II, p. 17) afirmă că tătarii negri, scorii şi teleuţii nu cunosc costumul şamanic; totuşi, se foloseşte adesea o pînză răsucită şi înnodată în jurul capului (ca de pildă la tătarii lebed, vezi Harva, *op. cit.*, p. 501), fără de care şamanizarea nu este posibilă.

izobrazitelnomu iskusstvu narodov Sibiň XlX-naceala XX v., Moscova şi Leningrad, 1954. Vezi mai ales pp. 66 şi urm., pentru costumele şi tobele şamanilor samoiezi (fig. 47-57, 61-64, 67), 98 şi urm. pentru dolgani, tunguşi şi manctu (fig. 36-62:

costume, obiecte şi decoraţii ale tobelor şamanice la evenki), 407 şi urm. pentru ciucci şi eschimoşi etc. Capitolele IV şi V sînt consacrate popoarelor turcice (pp, 533 şi urm.) şi buri aţi lor (pp. 691 şi urm.). Desenele iakute (fig. 15 şi urm.), figurile reprezentate pe tobele şamanice (de ex. fig. 31) şi pe tobele altaice (pp. 607 şi urm., fig. 89 etc.) prezintă un interes cu totul deosebit, mai ales numeroasele reprezentări de *ongon* (idoli) buriaţi (fig. 5-8, 11-12, 19-20; despre *ongon*, *cf. ibid.*, pp. 701 şi urm.).

2 Acesta se reduce la o centura de piele, de care sînt agăţate fîşii de piele de caribu şi figurine de os; *cf.* RASMUSSEN, „Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos”, p. 114.

Principalul instrument ritual al şamanului eschimos rămîne toba.

Costumul reprezintă, în sine, un microcosmos religios calitativ diferit de spaţiul profan înconjurător. Este vorba, pe de o parte, de un sistem simbolic

aproape complet, de impregnat, pe de altă parte, prin consacrare, cu numeroase puteri spirituale, în primul rînd cu „spirite”.

Îmbrăcîndu-l - sau folosindu-se de obiectele care îl înlocuiesc -, şamanul depăşeşte spaţiul profan, pregătindu-se să intre în contact cu lumea spirituală. De obicei, pregătirea este aproape o introducere concretă în această lume, deoarece costumul este îmbrăcat după mai multe pregătiri, chiar înainte de transa şamanică.

Candidatul trebuie să vadă, în vis, locul anume în care se află viitorul său costum, pe care va merge să-l caute el însuşi.3 Va fi apoi cumpărat de la rudele şamanului mort, în schimbul unui cal (de exemplu, la tribul birarcen). Însă costumul trebuie să rămînă în cadrul clanului (Şirokogorov, *Psychomental Complex*, p, 302), pentru că este oarecum legat de întregul clan, nu doar pentru că a fost făcut ori cumpărat prin contribuţia tuturor, ci mai ales pentru că a fost impregnat cu „spirite” şi, prin urmare, nu trebuie purtat de cineva care nu ştie să le stăpînească, deoarece spiritele ar putea tulbura mai tîrziu întreaga comunitate (Şirokogorov, *op*. *cit*,, p. 302).

Ca orice alt „loc pentru spirite”, costumul trezeşte teamă şi spaimă (*ibid*., p. 301). Cînd s-a învechit, este agăţat într-un copac din pădure; spiritele care sălăşluiesc în el îl părăsesc şi vin să locuiască în costumul cel nou (*ibid*., p. 302).

La tunguşii sedentari, costumul se păstrează în casa şamanului, după moartea acestuia: „spiritele” care sălăşluiesc în el dau semne de viaţă făcîndu-l să foşnească, să se mişte etc. Tunguşii nomazi, ca mai toate triburile siberiene, pun costumul lingă mormîntul şamanului (Şirokogorov, p. 301; Harva, p. 499 etc.). În multe locuri, costumul nu mai este bun dacă a fost folosit la îngrijirea unui bolnav care a murit. La fel se întîmplă şi cu tamburinele care s-au dovedit neputincioase în vindecarea unui bolnav (Kai Donner, „Ornements de la tête”, p. 10).

COSTUMUL SIBERIAN

3 în alte părţi are loc o degradare treptată a confecţionării rituale a costumului; odinioară, şamanul ucidea cu mîna lui renul din pielea căruia urma să-şi facă veşmîntul: astăzi, pielea este cumpărată de la ruşi (NIORADZE, *Der Schamanismus*, p. 62).

După Şaşkov (care scria acum aproape un secol), orice şaman trebuia să aibă: 1, un caftan de care atîmau discuri de metal şi figurine reprezentînd animale mistice; 2. O mască (la samoiezii tadibei, o bucată de pînză cu care se legau ochii şamanului, pentru ca acesta să poată pătrunde în lumea spiritelor prin lumina sa interioară); 3. un pectoral de fier sau de aramă; 4. O tichie, pe care autorul o socotea unul din principalele atribute ale şamanului. La iakuţi, pe spatele caftanului, la mijloc, printre discurile care reprezintă „soarele”, se află un disc găurit; după Sieroszewski („Du chamanisme”, p. 320), acesta poartă numele de „spărtura soarelui” (*oihonküngätä*), dar reprezintă, de obicei,

Pămîntul, cu deschizătura din mijloc, prin care şamanul pătrunde în Infern (vezi Nioradze, fig. 16; Harva, *op. cit.*, fig. I).4 Pe spatele caftanului se mai află o lună nouă şi un lanţ de fier, simbol al puterii şi dîrzeniei şamanului (Mikhailowski, p. 81).5 Şamanii spun că plăcile de fier îi apără de loviturile spiritelor rele.

Smocurile prinse de blană reprezintă penele (Mikhailowski, p. 81, după Pripuzov).

Un costum frumos de şaman iakut, afirmă Sieroszewski (*op. cit.*, p. 320) trebuie să aibă cam 30-40 de livre de podoabe din metal.

Din pricina zgomotului podoabelor de metal, dansul şamanului devine o sarabandă infernală. Obiectele metalice au „un suflet” şi nu ruginesc. Vergelele de metal aşezate de-a lungul braţelor reprezintă oasele (*tabîtala*). Frunzele prinse în stînga şi în dreapta, pe piept, reprezintă coastele (*oîgos timir*); plăcile rotunde, mai mari, aşezate ceva mai sus reprezîntă sînii femeii, ficatul, inima şi celelalte organe interne. Uneori pe costum sînt cusute şi chipuri de animale ori de păsări sacre, precum şi un mic *ämägät* („duhul nebuniei”) de metal, în formă de pirogă, cu chip de om.6

4 Vom vedea (pp, 243 şi urm.) ce cosmologie aberantă implică un asemenea simbol. Cu privire la costumul şamanului iakut, vezi şi W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, XI, pp. 292-305 (după V. N. VASILIEV, E. K. PEKARSKI şi M. A. CZAPLIKA). În legătură cu „luna” şi „soarele”, *cf. ibid.*, pp. 300-304.

5 Bineînţeles, dublul simbolism al „fierului” şi al „lanţului” este mult mai complex.

6 SIEROSZEWSKI, *op. cit.*, p. 321. Semnificaţia şi rolul fiecăruia din aceste obiecte se vor lămuri mai bine în cele ce urmează. Cu privire la *ämägät*, *cf.* E. LOT-FALCK, „À propos d'Ättigän”, pp. 190 şi urm.

7 Cu privire la costumul tungus, vezi ŞIROKOGOROV, *Psychomental Complex*, pp. 288-297.

8 La tribul birarcen poartă numele de *tabjan*, „boa constrictor”; ŞIROKOGOROV, *Psychomental Complex*, p. 301. Reptila nefiind cunoscută în ţinuturile nordice, avem o dovadă importantă a influenţelor Asiei Centrale asupra complexului şamanic siberian.

La tunguşii din nord şi la cei din Transbaikalia predomină două feluri de costume: unul de raţă, altul de ren.7 La unul din capetele toiagului este cioplit un cap de cal. Pe spatele caftanului sînt prinse panglici de 10 cm lăţime şi I în lungime, numite *kulin*, adică şerpi.8 „Caii” şi „şerpii” sînt folosiţi pentru călătoriile şamanice în Infern.

După Şirokogorov (p. 290), obiectele de fier ale tunguşilor - „luna”, „soarele”, „stelele” - vin de la iakuţi. „Şerpii” sînt împrumutaţi din tradiţia buriată şi turcă, iar „caii” de la buriaţi. (Aceste amănunte se cuvin reţinute pentru studierea problemei influenţelor meridionale asupra şamanismului nord-asiatic şi siberian.)

COSTUMUL BURIAT

Pallas, care scrie în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, spune că şamana buriată purta două bastoane cioplite la un capăt în formă de cap de cal şi împodobite, de jur-împrejur, cu clopoţei; avea pe umeri 30 de „şerpi”, făcuţi din blană neagră şi albă, care atîrnau pînă la pămînt; pe cap avea o cască de fier în trei colţuri, aducînd cu coamele unui cerb.9 Datorăm însă cea mai completă descriere a şamanului buriat lui Agapitov şi lui Hangalov.10 Şamanul trebuie să aibă: 1. O blană (*orgoi*) albă pentru şamanul „alb” (care este ajutat de spiritele bune) şi neagră pentru „şamanul negru” (ale cărui ajutoare sînt spiritele rele); pe blană sînt cusute numeroase figurine din metal, reprezentînd cai, păsări etc.; 2. O căciulă în formă de rîs; după cea de-a cincea abluţiune (care are loc la cîtva timp după iniţiere), şamanul primeşte o cască de fier (vezi Agapitov şi Hangalov, fig, 3, pl. II) ale cărei capete sînt răsucite în aşa fel încît seamănă cu două coame; 3. un toiag cu cap de cal, de lemn sau de fier, cel de lemn fiind pregătit în ajunul primei iniţieri, avîndu-se grijă ca mesteacănul din care a fost tăiat să nu se usuce; cel de fier este dobîndit abia după cea de-a cincea iniţiere, capătul fiind cioplit în formă de cap de cal şi împodobit cu o mulţime de clopoţei.

9 P. S. PALLAS, *Reise durch verschiedene Provinzen des russischen Reiches*, 3 vol., Sl Petersburg, 1771-1776, t. III, pp. 181-182. Vezi descrierea costumului altei şamane buriate, din apropiere de Teleghinsk, făcută de J. G. GMELIN, *Reise durch Sibirien von dem Jahr 1733 bis 1743*, *X*. II, Göttingen, 1752, pp. 11-13.

10 N. N. AGAPITOV şi M. N. HANGALOV, *Materiali*, pp. 42-44; *cf*. MIKHAILOWSKI, p, 82; NIORADZE, *Der Schamanismus*, p. 77; W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, pp. 424-432.

Iată şi descrierea dată de „manualul” şamanului buriat, tradus din mongolă de Partanen: „ O cască de fier, cu vîrful alcătuit din mai multe cercuri de fier şi împodobit cu două coarne; în spate se află un lanţ de fier cu nouă verigi, iar în partea de jos, o bucată de fier în formă de lance, numită şira spinării (*nigurasun*; *cf*. *nikima*, *nikama* - vertebră în limba tungusă). De o parte şi de alta, în dreptul tîmplelor, se află cîte un inel şi trei vergele de fier de un *verşok* lungime (4,445 cm), bătute şi răsucite cu ajutorul unui ciocan, numite *qolbuga* (unire, pereche: legătură). Casca are pe cele două laturi, precum şi în spate, fîşii de mătase, de bumbac, de pînză subţire şi de blană de la diferite animale, sălbatice şi domestice, răsucite în formă de şerpi, ciucuri de bumbac de culoarea pielii de *Körüne*, de veveriţă ori de nevăstuică sălbatică. Toate acestea poartă numele de *maiqabci* (« acoperămînt de cap »).

De o bucată de pînză de bumbac lată cam de 30 de cm, care se prinde de gulerul veşmîntului, în jurul gîtului, sînt cusute chipuri de şerpi şi de animale sălbatice. Aceasta poartă numele de *dalahci* (« aripă ») sau *ziber* (« înotătoare » sau « aripă » *cf A Description of Buriat Shamanism*, p. 18, § 19-20).

Două bastoane în formă de cîrje, cam de doi coţi lungime (cioplite grosolan), avînd la capăt un cap de cal, de grumazul căruia este prins un inel cu trei *qolbuga*, şi care poartă numele de Coama Calului; la capătul dejos sînt prinse *qolbuga* asemănătoare, numite Coada Calului. În partea din faţă a cîrjelor sînt prinse, la fel, un inel *qolbuga* şi un pinten, o lance şi o spadă, o secure, un ciocan, o barcă, un vîrf de harpon, toate în miniatură şi toate din fier; deasupra sînt prinse, ca mai sus, trei *qolbuga*. Cele patru (inele *qolbuga*) sînt numite Picioare, iar cele două bastoane poartă numele de *sorbi*.

Un bici alcătuit dintr-o coadă *suqai*, învelită într-o piele de vidră înfăşurată în jurul ei de opt ori, cu un inel de fier şi trei *qolbuga*, un ciocan, o spadă, o lance, un buzdugan (toate în miniatură); de coada biciului se mai prind fîşii de pînză de bumbac şi de mătase, de toate culorile. Toate acestea poartă numele de Bici « al vieţuitoarelor ».

Atunci cînd şamanizează, şamanul (*böge*) îl ţine în mînă împreună cu un *sorbi*, de care se poate însă lipsi dacă se află în iurtă „ (*ibid*., p, 19, § 23-24).

Ne vom întîlni mai tîrziu cu multe dintre aceste amănunte. Se cuvine subliniată, deocamdată, importanţa acordată „calului” şamanului buriat; tema calului, ca mijloc folosit de şaman pentru călătorie, este specifică Asiei Centrale şi Septentrionale: vom avea prilejul să o întîlnim şi în alte părţi (*cf* mai jos, pp. 301 şi urm., 425 şi urm.). Şamanii buriaţi lor din Olhonsk mai au o lădiţă în care îşi pun obiectele magice (tamburine, toiag-cal, piei, clopoţei), care este de obicei împodobită cu imaginile Soarelui şi ale Lunii. Nil, arhiepiscopul Iaroslavului, mai adaugă două obiecte care fac parte din echipamentul şamanului buriat: *abagaldei*, o mască monstruoasă din piele, lemn ori metal, pe care este pictată o barbă enormă, şi *toii*, o oglindă metalică cu chipurile a 12 animale, agăţată pe piept ori pe spate sau uneori prinsă direct de caftan. Totuşi, după Agapitov şi Hangalov (*op. cit*, p, 44), cele două obiecte aproape că au dispărut.11 Vom reveni în cele ce urmează asupra prezenţei lor în alte părţi şi asupra semnificaţiei lor religioase complexe.

COSTUMUL ALTAIC

11 Cu privire la oglindă, clopoţei şi alte obiecte magice ale şamanului buriat, vezi şi PARTANEN, *A Description*, § 26.

12 Mai la nord, semnificaţia ofidiană a acestor panglici este pe cale de dispariţie, lasînd loc unei alte valorizări magico-religioase. Astfel, de exemplu, şamanii ostiaci i-au declarat lui Kai DONNER că panglicile au aceleaşi proprietăţi ca şi părul („Ornements de la tête et de la chevelure”, p. 12; *ibid*., p. 14, fig. 2, costumul unui şaman ostiac împodobit cu o mulţime de panglici care atîrnă pînă la pămînt; *cf*. HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, fig. 78). Şamanii iakuţi numesc panglicile „fire de păr” (HARVA, p. 516). Are ioc un transfer de sens, proces destul de frecvent în istoria religiilor: valoarea magico-religioasă a şerpilor - necunoscută pentru multe popoare siberiene - este înlocuită, chiar în obiectul care reprezintă, în alte părţi, „şerpii”, cu valoarea magico-religioasă a

„părului”, pentru că pletele simbolizează şi ele o mare putere magico-religioasă, concentrată, cum era şi de aşteptat, în vrăjitori (de ex. *muni* din *Ṛg Veda*, X, 136,7), regi (regii babilonieni, de pildă), eroi (Samson) etc. Mărturia şamanului chestionat de Kai Donner reprezintă mat curînd un caz izolat.

13 încă un exemplu de schimbare de semnificaţie, arcul şi săgeţile fiind în primul rînd un simbol al zborului magic, deci făcînd parte, ca atare, din aparatul ascensional al şamanului.

Descrierea şamanului altaic de către Potanin sugerează că acesta are un costum mai complet şi mai bine păstrat decît cel al şamanilor siberieni. Caftanul este făcut din piele de ţap ori de ren. Mulţimea panglicilor şi a batistelor cusute pe glugă reprezintă şerpii. Unele panglici sînt tăiate în formă de şarpe, cu ochii şi cu gura deschisă; coada şerpilor mari este despicată şi uneori trei şerpi au un singur cap. Se spune că un şaman bogat trebuie să aibă 1 070 de şerpi.12 De glugă mai sînt prinse numeroase obiecte de fier, printre care un arc mic cu săgeţi, pentru înfricoşarea spiritelor.13 Pe partea dîn spate a glugii sînt cusute piei de animale şi două discuri de aramă. Colierul este împodobit cu un smoc de pene de bufniţă neagră şi brună. Şamanul mai avea cusute de colier şapte păpuşi, fiecare avînd în loc de cap o pană de bufniţă brună. Acestea, spunea el, erau cele şapte fecioare cereşti, iar cei şapte clopoţei erau glasurile celor şapte fecioare care chemau spiritele să vină la ele.14 În alte părţi, fecioarele sînt în număr de 9 şi se crede că sînt fiicele lui Ülgän (vezi, de exemplu, Harva, *op. cit.*, p. 505).

Printre celelalte obiecte prinse de costumul şamanic şi care au, fiecare, o semnificaţie religioasă, să mai amintim, la altaici, cei doi monştri mici, locuitori ai împărăţiei lui Erlik, *iutpa* şi *arba*, făcuţi unul din postav negru şi cafeniu, celălalt din postav verde, cu cîte două perechi de picioare, o coadă şi o gură întredeschisă (Harva, fig, 69-70, după Anohin); la popoarele din extremul nord siberian, anumite imagini de păsări de apă, ca pescăruşul şi lebăda, care simbolizează scufundarea şamanului în infernul submarin, concepţie asupra căreia vom reveni cînd ne vom referi la credinţele eschimoşilor; numeroase animale mitice (ursul, cîinele, vulturul cu un înel în jurul gîtului, care arată, conform credînţei ieniscene, că pasărea imperială se aflǎ în slujba şamanului; *cf.* Nioradze, p. 70) şi chiar desene de organe sexuale omeneşti (*ibid.*), care contribuie şi ele la sanctificarea costumului.15

OGLINZILE ŞI TICHIILE ŞAMANICE

14 G. N. POTANIN, *Ocerki severo-zapadnoi Mongolii*, vol. IV, pp. 49-54; *cf.*

MIKHAILOWSKI, p. 84; HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 595; W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, *IX*, pp. 254 şi urm. Cu privire la costumul şamanilor altaici şi al tătarilor abakan, vezi şi *ibid.*, pp. 251-257, 694-696.

15 Coexistenta celor două simboluri sexuale (vezi de ex. NIORADZE, fig. 32; după ANOHIN) în acelaşi ornament ar putea fi o reminiscenţă a

androginizării rituale. *Cf* de asemenea B. D. ŞIMKIN, *A Sketch of the Ket*, *or Yenisei Ostyak* (*Ethnos* IV, 1939, pp. 147-176), p. 161.

La diferitele grupuri tunguse dîn nordul Manciuriei (tunguşi hingan, birarcen etc.), oglinzile de aramă au un rol important (*cf* Şirokogorov, *Psychomental Complex*, p. 296). Originea lor este limpede sino-manciuriană (*ibid*., p. 299), dar semnificaţia magică a acestor obiecte se deosebeşte de la un trib la altul: se spune că oglinda îl ajută pe şaman „să vadă lumea" (adică să se concentreze), ori să „aşeze spiritele", ori să cîntărească nevoile oamenilor etc. V. Diószegi a arătat că termenul manciu-tungus care desemnează oglinda, *panâptu*, vîne din *pana*, „suflet, spirit", mai exact, „suflet-umbră". Oglînda este aşadar un receptacol (-*ptu*) al,, sufletului-umbră". Privind în oglindă, şamanul poate vedea sufletul mortului.16 Unii şamani mongoli văd în oglindă „calul alb al şamanilor".17 Calul este animalul şamanic prin excelenţă: galopul, viteza ameţitoare sînt expresii tradiţionale ale „zborului", adică ale extazului (vezi maijos, p, 426).

16 V. DIÓSZEGI, „Tungusomanciuurskoie zerkalo şamana" în *Acta orientalia hungarica*, I, Budapesta, 1951. pp. 359-383 (pp. 367 şi urm.). Cu privire la oglinda şamanilor tunguşi, *cf*. de asemenea ŞIROKOGOROV, *op*. *cit*., pp. 278, 299 şi urm.

17 W. HEISSIG, „Schamanen und Geisterbeschwörer im Küriye-Banner", în *Folklore Studies*, III, 1944, pp. 39-72, p. 46.

18 „Importanta acordată tichiei reiese şi din unele desene rupestre străvechi, datând din epoca bronzului, în care şamanul este înfăţişat cu o tichie pe cap, cai e apare clar, toate celelalte însemne ale demnităţii sale putând însă lipsi (Kai DONNER, *La Sibérie*, p. 227). Totuşi, KARJALAINEN nu este convins de caracterul autohton al tichiei şamanice la ostiaci şi la voguli, crezînd că este vorba, mai curind, de o influenţă samoiedă (*cf*. *Die Religionen der Jugra-Völker*, III, pp. 256 şi urm.), în orice caz, problema nu este lămurită. Şamanul (*baqça*) kazak-kirghîz „poartă pe cap tradiţionalul *malahai*, un fel de căciulă ţuguiată din blană de miel sau de vulpe, care atârnă mult pe spate. Unii *baqça* poartă o căciulă nu mai puţin ciudată de postav, acoperită cu stofă roşie din păr de cămilă; alţii, mai ales în stepele din apropiere de Sîr-Daria, de Ciu, de marea Aral, au un turban de obicei albastru*4 (CASTAGNE, „Magie et exorcisme", pp. 66-67), Vezi şi R. A, STEIN, *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet*, Paris, 1959, pp. 342 şi urm.

Tichia este considerată, în unele triburi (de exemplu la samoiezi-iuraci), cea mai importantă parte a veşmîntului şamanic. „După spusele acestor şamani, o mare parte din puterea lor stă aşadar în tichie" (Kai Donner, „Les ornements de la tête", p. 11). „De aceea, cînd se face o şedinţă şamanică la cererea ruşilor, şamanul nu poartă tichie" (Donner, *La Sibérie*, p. 227). „Cînd le-am cerut lămuriri cu privire la acest lucru, mi-au răspuns că, dacă nu poartă gluga, nu au de fapt nici o putere, întreaga ceremonie nefiind aşadar decît o

parodie făcută spre distracţia privitorilor” (id., „Les ornements”, p. 11).18 În Siberia de est, tichia este, de fapt, o fîşie lată înfăşurată în jurul capului, de care sînt prinse şopîrle sau alte animale tutelare, precum şi o mulţime de panglici. La est de Ket, „tichiile aduc uneori cu nişte coroane împodobite cu coame de ren, făcute fie din fier, fie dintr-un cap de urs, de care sînt prinse principalele părţi ale pielii capului” (Kai Donner, *La Sibérie*, p. 228; vezi şi Harva, *op. cit.*, pp. 514 şi urm., fig. 82, 83, 86). Modelul cel mai des întîlnit este cel care reprezintă coarnele de ren (Harva, pp. 516 şi urm.), deşi la tunguşii dîn răsărit unii şamani spun că podoabele de fier de pe tichie reprezintă coarne de cerb.19 în alte părţi, atît în nord, la samoiezi, cît şi în sud, la altaici, tichia şamanică este împodobită cu pene de pasăre: lebădă, vultur, bufniţă. Găsim astfel pene de vultur auriu sau de bufniţă brună la altaici (Potanin, *Ocerki*, IV, pp. 49 şi urm.)20, de bufniţă la soioţi şi la karagaşi etc. (Harva, *ibid.*, pp. 508 şi urm.).

Unii şamani teleuţi îşi fac tichia din pielea unei bufniţe brune, lăsînd aripile şi uneori şi capul drept podoabe (Mikhailowski, p. 84).21

SIMBOLISMUL ORNITOLOGIC

19 Cu privire la tichia şamanică cu coarne de cerb, vezi V. DIÓSZEGI, „Golovnoi ubor nanaiskih (goldskih) şamanov”, în *A néprajzi értesíto*, XXXVII, Budapesta. 1955, pp. 81-108, pp. 87 şi urm. şi fig. 1, 3-4, 6, 9, II, 22-23.

20 Vezi studiul exhaustiv cu privire la tichia altaică la A. V. ANOHIN, „Materiali po şamanstvu u altaiţev”, Leningrad, 1924, pp. 46 şi urm.

21 De altfel, în unele regiuni, tichia din pene de bufniţa cafenie nu poate fi purtată de către şaman imediat după consacrare. În timpul *kamlanie*, spiritele arată cînd anume noul şaman va putea purta tichia şi alte însemne înalte fără să fie ameninţat de vreo primejdie.

22 Cu privire la raporturile dintre şaman şi păsări şi la simbolismul ornitologic al costumului, *cf* H. KIRCHNER, „Ein archäologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus*4, în *Anthropos*, XLVII, 1952, pp. 244-286 (pp. 255 şi urm.).

23 U. HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, flg. 71-73, 87-88, pp. 507-508, 519-520. *Cf* şi W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, XI, pp. 430-431.

24 Cf Leo STERNBERG, „Der Adlerkuh bei den Völkern Sibiriens”, *Archiv für Religionswissenschaft*, 1930, vol. 28, pp. 125-153 (p. 145).

Este limpede că, prin toate aceste podoabe, costumul este menit să-i dăruiască şamanului un trup nou, magic, în formă de animal.

Principalele trei tipuri sînt cel de pasăre, cel de ren (sau de cerb) şi cel de urs, dar mai ales cel de pasăre. Vom reveni asupra semnificaţiei corpurilor în formă de ren şi de urs. Să ne ocupăm, deocamdată, de costumul omitomorf.22 Am întîlnit pene de pasăre în aproape toate descrierile costumelor şamanice. În plus, însăşi structura costumelor încearcă să se apropie cît mai mult de forma unei păsări.

Astfel, şamanii triburilor altaice, ai tătarilor din Minnusinsk, ai teleuţilor, ai soioţilor şi ai karagaşilor se străduiesc să dea costumului lor înfăţişarea unei bufniţe (Harva, pp. 504 şi urm.). Costumul soiot, care seamănă cu o acvilă, poate fi socotit chiar o ornitofanie desăvîrşită.23 De cele mai multe ori, el reprezintă un vultur24 Costumul în formă de pasăre predomină şi la golzi (Şirokogorov, p. 296).

Acelaşi lucru se poate spune şi despre populaţiile siberiene care locuiesc mai la nord, ca de pildă dolganii, iakuţii şi tunguşii. La iukaghiri, costumul cuprinde şi pene (Jochelson, *The Yukaghir*, pp. 169-176). Cizma unui şaman tungus aduce cu laba unei păsări (Harva, p. 511, fig. 76). Cea mai complicată formă de veşmînt ornitomorf o găsim la şamanii iakuţi, al căror costum înfăţişează un schelet de pasăre întreg, făcut din fier (Şirokogorov, p. 296), De altfel, după acelaşi autor, centrul de răspîndire al costumului în formă de pasăre ar fi ţinutul locuit la ora actuală de iakuţi.

Chiar acolo unde costumul nu are o structură ornitomorfa vizibilă - ca de pildă la maneiu, puternic influenţaţi de valurile succesive de cultură sino-budistă (*ibid.*) - podoaba capului este făcută din pene şi imită o pasăre (*ibid.*, p. 295). Şamanul mongol are „aripi” pe umeri şi se simte preschimbat în pasăre ori de cîte ori îşi pune costumul (Ohlmarks, *Studien*, p. 211). După cît se pare, aspectul ornitomorf era odinioară şi mai accentuat la altaici, în general (Harva, p. 504).

În zilele noastre, numai toiagul şamanului (*baqça*) kazak-kirghiz mai este împodobit cu pene de bufniţă (Castagne, p. 67),

Preluînd datele furnizate de informatorii săi tunguşi, Şirokogorov precizează că, pentru zborul spre celălalt tărîm, costumul de pasăre este indispensabil: „Ei spun că este mai uşor de ajuns acolo cînd veşmîntul este mai uşor” (*Psychomental Complex*, p, 296). Din acelaşi motiv, în legende, şamana îşi ia zborul îndată ce atinge pana magică.25 A. Ohlmarks (*Studien*, p. 211) crede că acest complex este de origine arctică şi că trebuie legat direct de credinţele în „spiritele auxiliare” care îl ajută pe şaman să călătorească în văzduh. Însă, după cum am văzut şi vom mai vedea în cele ce urmează, acelaşi simbolism aerian se întîlneşte aproape pretutindeni în lume, tocmai în legătură cu şamanii, vrăjitorii şi fiinţele mistice pe care aceştia le personifică uneori.

25 OHLMARKS, *Studien*, p. 212. Motivul folcloric al zborului cu ajutorul penelor de pasăre este destul de răspîndit, mai ales în America de Nord: v. Stith THOMPSON, *Motif-Index*, vol. III, pp. 10, 381. Şi mai frecvent este motivul unei zîne-pasăre, căsătorită cu un om, care îşi ia zborul îndată ce găseşte pana ascunsă de bărbat. *Cf* U. HARVA (HOLMBERG), „Finno-Ugric [and] Siberian [Mythology]”, p. 201. Vezi de asemenea, mai jos (p. 427), legenda şamanei buriate care se ridică la cer pe calul său fermecat cu opt picioare.

Pe de altă parte, trebuie să ţinem seama de relaţiile mitice dintre acvilă şi şaman. Să ne amintim că acvila trece drept tatăl primului şaman, avînd un

rol foarte însemnat în iniţierea şamanului, şi că se află în centrul unui complex mitic care cuprinde Arborele Lumii şi călătoria extatică a şamanului. Nu trebuie să uităm nici că acvila reprezintă într-o oarecare măsură Fiinţa Supremă, chiar dacă este puternic soiarizată. Toate aceste elemente ne îngăduie să definim destul de limpede semnificaţia religioasă a costumului şamanic: îmbrăcîndu-l, şamanul se întoarce la starea mistică revelată şi stabilită în timpul lungilor experienţe şi ceremonii ale iniţierii.

SIMBOLISMUL SCHELETULUI

26 Kai DONNER, „Beiträge zur Frage nach dem Ursprung der Jenissei-Ostjaken”, *Journal de la Société Finno-Ougrienne*, XXXVIII, I, 1928, pp. l-21 (p. 15); *id.*, *Ethnological Notes about the Yenissey-Ostyak*, p. 80. Se pare că, în ultima vreme, autorul şi-a schimbat părerea; *cf. La Sibérie*, p, 228.

Acest simbolism este confirmat de prezenţa, pe costumul şamanic, a unor obiecte de fier care imită oasele şi care îi conferă, fie şi parţial, aspectul unui schelet (vezi de exemplu Findeisen, „Der Mensch und seine Teile în der Kunst der Jennissejer”, fig. 37-38, după Anohin, flg. 16 şi 37; vezi şi id., *Schamanentum*, pp. 86 şi urm.).

Unii autori, printre care şi Harva (Holmberg) (*The Shaman Costume*, pp. 14 şi urm.), au crezut că este vorba de un schelet de pasăre. Însă Trosşceanski a demonstrat, încă din 1902, că aceste „oase” de fier încercau să imite, cel puţin în cazul şamanului iakut, un schelet omenesc. Un ienisean îi spunea lui Kai Donner că oasele erau chiar scheletul şamanului.26 Pînă şi Harva (*Die religiösen Vorstellungen*, p. 514) a ajuns la concluzia că este vorba de un schelet omenesc, cu toate că E. K. Pekarski a venit, între timp (1910), cu altă ipoteză, şi anume că ar fi mai curînd o combinaţie între un schelet omenesc şi unul de pasăre. La manciu, „oasele” sînt făcute din fier şi din bronz, iar şamanii spun (cel puţin în zilele noastre) că închipuie nişte aripi (Şirokogorov, p. 294). Nu există totuşi nici o îndoială că, în numeroase cazuri, reprezentarea este a unui schelet de om. Findeisen („Der Mensch und seine Teile*', fig. 39) reproduce un obiect de fier care reprezintă perfect un os uman, şi anume o tibie (Berliner Museum für Völkerkunde).

Oricum, cele două ipoteze se bazează pe aceeaşi idce fundamentală: încercînd să imite scheletul, de om sau de pasăre, costumul şamanic proclamă statutul deosebit al celui care îl poartă, cineva care a murit şi a înviat. Am văzut că, la iakuţi, la buriaţi şi la alte populaţii siberiene, şamanii trebuie să fie ucişi de spiritele strămoşilor lor, iar aceştia, după ce i-au „fiert”, le-au numărat oasele şi le-au pus la loc, legîndu-ie cu fiare şi învelindu-le în altă came.27 Or, la popoarele de vînători, oasele reprezintă izvorul ultim al vieţii, atît al vieţii omului cît şi al vieţii animalului, din care specia poate renaşte la nesfîrşit. Din acest motiv, oasele vînatului nu sînt sfărîmate, ci adunate cu grijă şi păstrate după obicei, adică îngropate, puse pe platforme ori în copaci, aruncate în mare etc.28 Prin urmare, animalele sînt îngropate întocmai ca şi oamenii (Harva, *Die*

religiösen Vorstellungen, pp. 440-441) deoarece şi pentru unii, şi pentru alţii, „sufletul” se află în oase, deci renaşterea unei fiinţe din oase este oricînd posibilă.

27 Cf. H. NACHTIGALL, „Die kulturhistorische Wurzel der Schamanenskelettierung”, în *Zeitschriftßr Ethnologie*, LXXVII, Berlin, 1952, pp. 188-197, *passim*. Cu privire la credinţa popoarelor din nordul Eurasier după care sufletul sălăşluieşte în oase, vezi Ivar PAULSON, *Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker*, Stockholm, 1958, pp. 137 şi urm., 236 şi urm.

28 Cf Uno HARVA (HOLMBERG), „Über der Jagdriten der nördlichen Völker Asiens und Europas”, *Journal de ta Société Finno-Ougrienne*, XLI, I, 1925, pp. 34 şi urm.; *id.*, *Die religiösen Vorstellungen*, pp. 434 şi urm.; Adolf FRIEDRICH, „Knochen und Skelett în der Vorstellungswelt Nordasiens”, *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, V, 1943, pp. 189-247 (pp. 194 şi urm.); K. MEULI, „Griechische Opferbräuche”, *Phyoloholiaßr Peter von der MUHL zum 60. Geburtstag am I. August 1945*, Basel, 1946, pp. 185-288 (pp. 234 şi urm.), cu o documentaţie foarte bogată; H. NACHTIGALL, „Die erhöhte Bestattung în Nord- und Hochasien”, în *Anthropos*, l-2, 1953, pp. 44-70, *passim*.

29 Cf. A. FRIEDRICH et G. BUDDRUSS, *Schamanengeschichten*, pp. 36 şi urm.

Scheletul prezent în costumul şamanului rezumă şi actualizează drama iniţierii, adică drama morţii şi a învierii. Faptul că scheletul este de om sau de animal este lipsit de importanţă; în ambele cazuri, este vorba de substanţă vie, de materia primă păstrată de strămoşii mitici. Scheletul omenesc reprezintă într-un fel arhetipul şamanului, pentru că este menit să reprezinte familia din care s-au născut, rînd pe rînd, strămoşii-şamani. (De altfel, neamul este desemnat prin termenul de „os”; se spune: „din osul lui N”, cu înţelesul de „urmaş al lui N”.)29 Scheletul de pasăre este o variantă a aceleiaşi concepţii;

pe de o parte, primul şaman s-a născut din unirea dintre un vultur şi o femeie, iar pe de altă parte, şamanul însuşi încearcă să se prefacă în pasăre şi să zboare, şi chiar este pasăre, în măsura în care poate ajunge, ca şi pasărea, în regiunile superioare. Dacă scheletul - sau masca - îl preschimbă pe şaman într-un alt animal (cerb sau altceva), teoria este asemănătoare30, pentru că animalul-strămoş mitic este conceput ca o matcă inepuizabilă a vieţii speciei, recunoscută în oasele acestor animale. Nu se poate vorbi de totemism, ci, mai curînd, de relaţiile mistice dintre om şi vînat, care sînt fundamentale pentru societăţile de vînători şi pe care Friedrich şi Meuli le-au pus destul de bine în evidenţă, în ultima vreme.

A RENAŞTE DIN PROPRIILE OASE

30 De exemplu, costumul şamanului tungus reprezintă un cerb. al cărui schelet este sugerat de nişte bucăţi de fier. Coarnele sînt şi ele de fier. După

legendele iakute, şamanii se luptă între ei luînd înfăţişarea unor tauri etc. Cf. *ibid.*, p. 212; vezi mai sus, p. 101.

31 Mulţi indieni minnetari „cred că oasele bizonilor pe care i-au ucis renasc cu un înveliş de carne şi cu o viaţă nouă, cresc şi sînt gata să fie ucise pentru a doua oară începînd cu luna iunie a anului următor”; sir James FRAZER, *Spirits of the Corn and of the Wildf* Londra, 1913, II, p. 256. Aceeaşi credinţă se întîlneşte la indienii dakota, la eschimoşii din Baffm şi din golful Hudson, la tribul yuracari din Bolivia, la laponi etc. Vezi *ibid.*, II, pp. 247 şi urm.;'O. ZERR IES, *Wildund Buschgeister în Südamerika*, pp. 174 şi urm., 303 -304; L. SCHMIDT, *Der* « *Herr der Tiere* » *în einigen Sagenlandschaften Europas und Eurasiens*, în *Anthropos*, XLVII, 1952, pp. 509-539 (pp. 525 şi urm.). *Cf* şi P. SAINTYVES, *Les Contes de Perrault*, Paris, 1923, pp. 39 şi urm.; EDSMAN, *īgnis divinus*, pp. 151 şi urm.

32 L. hROBENIUS, *Kulturgeschichte Afrikas*. *Prolegomena zu einer historischen Gestaltlehre*, Zürich, 1933, pp. 183-185.

33 A. FRIEDRICH, *Afrikanische Priestertümer*, Stuttgart, 1939, pp. 184-189.

Credinţa că animalul vînat sau domestic poate renaşte din propriile oase este răspîndită şi în alte regiuni din afara Siberiei. Frazer înregistrase cîteva exemple americane.31 După Frobenius, acest motiv mitico-ritual se mai păstrează la populaţia aranda, la triburile din interiorul Americii de Sud, Ia boşimanii şi la şamiţii din Africa.32 Friedrich a completat şi a integrat motivele africane33, socotindu-le, pe drept cuvînt, o expresie a spiritualităţii pastorale. De altfel, acest complex mitico-ritual s-a păstrat în culturile mai evoluate, fie în cadrul tradiţiei religioase, fie sub formă de basme.34 O legendă a găgăuzilor spune că Adam, ca să facă rost de soţii pentru fiii săi, a adunat oase de la diferite animale şi l-a rugat pe Dumnezeu să le dea viaţă.35 într-un basm armean, un vînător ia parte la o nuntă a duhurilor pădurii. Este poftit la ospăţ, nu mănîncă, dar păstrează antricotul de vită care îi fusese oferit. Apoi, adunînd toate oasele animalului, pentru a-l învia, duhurile sînt nevoite să pună în locul coastei care lipseşte o creangă de nuc.36

34 Waldemar LIUNGMAN (*Traditionswanderungen*: *Euphrat-Rhein*, Helsinki, 1937-1938, vol. II, pp. 1078 şi urm.) aminteşte că interdicţia de a sfărîma oasele animalelor se regăseşte în poveştile evreilor şi ale vechilor germani, în Caucaz, în Transilvania, Austria, ţările alpine, Franţa, Belgia, Anglia şi Suedia. Totuşi, credincios tezelor sale orientalo-difuzioniste, savantul suedez consideră că toate aceste credinţe sînt destul de recente şi de origine orientală.

35 C. Fillingham COXWELL, *Siberian and Other Folk-Talest* Londra, 1925, p. 422.

36COXWELL, *op. cit.*, p. 1 020. T. LEHTISALO, „Der Tod und die Wiedergeburt des künftigen Schamanen”, *Journal de la Société Finno-*

Ougrienne, XL VIU, 1937, p. 19, aminteşte întîmplarea asemănătoare prin care a trecut un erou din Bogda, Cesser Han: un viţel ucis şi mîncat renaşte din propriile oase, din care unul lipseşte.

37 Cu privire la acest episod, există un studiu foarte bogat datorat lui C. W. von SYDOW, „Tors fard tili Utgard: L Tors bocksîatktning”, *Danske Studier*, 1910, pp. 65-105, pe care îl foloseşte EDSMAN (*Ignis divinus*, pp. 52 şi urm,). *Cf.* şi J, W, E. MANNHARDT, *Germanische Mythen*, Berlin, 1858, pp. 57-75.

Am putea aminti, în acest sens, un amănunt din Edda în proză:

păţania ţapului lui Thorr. Pornit în călătorie cu căruţa şi ţapii, Thorr s-a oprit la casa unui ţăran. „în seara aceea, Thorr a luat ţapii şi i-a tăiat. Animalele au fost apoi jupuite şi puse la fiert într-un cazan.

Cînd carnea era gata, Thorr şi tovarăşii săi s-au aşezat să mănînce.

Thorr l-a poftit la masă şi pe ţăran, împreună cu nevasta şi copiii...

Apoi Thorr a pus pieile de ţap lîngă sobă şi le-a spus ţăranului şi familiei lui să arunce oasele pe piei. Thjalfi, fiul ţăranului, avea în mînă osul de la şold al unui ţap, pe care l-a spintecat cu cuţitul ca să ajungă la măduvă. Thorr a înnoptat în casa ţăranului. A doua zi, s-a trezit înainte de răsăritul soarelui, s-a îmbrăcat, a luat ciocanul Mjollnir şi a binecuvîntat rămăşiţele ţapilor. Ţapii s-au ridicat, dar unul şcniopăta cu piciorul dîn spate” (*Gylfaginning*, cap. 26, pp, 49-50, trad. G. Dumézil, *Loki*, Paris, 1948, pp. 45-46).37 Episodul dovedeşte că la vechii germani s-a păstrat concepţia arhaică a popoarelor de vînători şi de nomazi, care nu este neapărat o caracteristică a spiritualităţii „şamanice”. Am înregistrat-o însă de pe acum, cu intenţia de a examina rămăşiţele şamanismului indo-arian după ce vom fi dobîndit o imagine de ansamblu a teoriilor şi a practicilor şamanice.

Tot în legătură cu renaşterea din oase, am putea aminti bine cunoscuta viziune a lui Ezechiel, cu toate că ea face parte dintr-un alt orizont religios decît exemplele citate mai sus: „Fost-a mîna Domnului peste mine şi m-a dus Domnul cu Duhul şi m-a aşezat în mijlocul unui cîmp plin de oase omeneşti. /[...] Şi mi-a zis Domnul:

« Fiul omului, vor învia oasele acestea? » Iar eu am zis: « Dumnezeule, numai Tu ştii aceasta. » / Domnul însă mi-a zis: « Prooroceşte asupra oaselor acestea şi le spune: Oase uscate, ascultaţi cuvîntul Domnului! / Aşa grăieşte Domnul Dumnezeu oaselor acestea: Iată, Eu voi face să intre în voi duh şi veţi învia. / [...] şi veţi şti că eu sînt Domnul. / Proorocit-am deci cum mi se poruncise. Şi cînd am proorocit, iată s-a făcut un vuiet şi o mişcare şi oasele au început să se apropie, fiecare os la încheietura sa. / Şi am privit şi eu şi iată erau pe ele vine şi crescuse came şi pielea le acoperea pe deasupra, iar duh nu era în ele.” (*Ezechiel*, 37, l-8 şi urm.).38

38 Şi în Egipt, oasele trebuiau păstrate în vederea învierii; vezi *Cartea Morţilor*, cap. CXXV; *Cf. Coranul*, II, 259. Într-o legendă aztecă, omenirea se

naşte din oasele aduse din ţinutul subpămîntean: *cf*. H. B. ALEXANDER, „Latin American [Mythology!”, *The Mythology of aii Races*, *vol* XI, Boston, 1920, p. 90.

39 A. GRÜNWEDEL, *Teufel des Avesta*, Berlin, 1924, II, pp. 68-69, fig. 62; A. FRIEDRICH, „Knochen und Skelett4*, p. 230.

40 Cf „Tibetan Mode of the Disposai of the Dead”, în *Memorial řapers*, Bombay, 1922, pp. I şi urm.; FRIEDRICH, *op*. *cit*., p. 227. *Cf*. *Yalt*, 13, 11; *Bundahišn*, 220 (renaşterea din oase).

41 Cf casa oaselor dintr-o legendă velicorusă (COXWELL, „Siberian and Other Fotk-Tales”, p. 682). Ar fi interesant de revăzut, în lumina acestor fapte, dualismul

A. Friedrich menţionează, de asemenea, o pictură descoperită de Griinwedel printre minele unui templu de la Sängimäghiz, care înfăţişează un om renăscut din propriile oase, în urma binecuvîntării primite de la un călugăr budist.39 Nu putem intra în amănunte cu privire la influenţele iraniene asupra Indiei budiste, nici nu putem aborda problema, insuficient studiată, a asemănărilor dintre tradiţiile tibetane şi iraniene. Aşa cum a observat J. J. Modi40 cu ani în urmă, există o asemănare izbitoare între obiceiul tibetan şi cel iranian al expunerii cadavrelor în aer liber. Şi la unii, şi la ceilalţi, morţii sînt lăsaţi pradă cîinilor şi vulturilor; este foarte important, pentru tibetani, ca din trup să rămînă cît mai repede numai scheletul. Iranienii pun oasele în *astodan*, „locul cu oase”, unde acestea aşteaptă învierea41 Acest obicei poate fi socotit o rămăşiţă a spiritualităţii pastorale.

Anumiţi sfinţi şi yoghini din folclorul magic al Indiei sînt cunoscuţi pentru puterea lor de a învia morţii din oase ori din cenuşă; este cazul lui Goraknâth42, de exemplu, şi se cuvine subliniat de pe acum faptul că acest vestit magician este socotit întemeietorul unei secte yoghino-tantrice, Kanphaţă yogi, la care vom întîlni multe alte rămăşiţe ale şamanismului. În sfîrşit, am putea aminti unele meditaţii budiste avînd drept scop viziunea trupului prefăcut în schelet43; rolul însemnat al craniilor şi oaselor umane în lamaism şi tantrism44; dansul scheletului din Tibet şi din Mongolia45; funcţia îndeplinită de *brähmarandhra* (= *sutura frontalis*) în tehnicile extatice tibetano-indiene şi în lamaism46 şi altele. Toate aceste rituri şi concepţii par să arate că, deşi sînt integrate la ora actuală în sisteme diferite, tradiţiile arhaice ale identificării principiului vital în oase nu au dispărut cu totul din orizontul spiritual asiatic.

iranian care, după cum se ştie, opune „spiritualului” termenul de *ustana*, „osos”. De asemenea, aşa cum observă FRIEDRICH (*op*. *cit*., pp. 245 şi urm.), demonul Aštovidatu, „sfarmă-oase”, are evident o legătură cu spiritele rele care îi tulbură pe şamanii iakuţi, tunguşi şi buriaţi.

42 Vezi, de exemplu, George W. BRIGGS, *Gorakhnāth and the Kanphaţă Yogîs*, Oxford, 1938, pp. 189, 190.

43 Cf. A. POZDNEIEV, „Dhyâna und Samâdhi im mongolischen Lamaismus”, *Untersuchungen zur Geschichte des Buddhismus und verwandter Gebiete*, vol. XXIII, Hanovra, 1928, pp. 28 şi urm. Cu privire la „meditaţiile asupra morţii” din daoism, *cf*. ROUSSELLE, „Die Typen der Meditation în China”, *Chinesisch deutscher Almatmch für das Jahr 1932*, mai ales pp. 30 şi urm.

44 Cf. Robert BLEICHSTEINER, *L'Église Jaune* (traducere din germană de Jacques Marty), Paris, 1937, pp. 222 şi urm.; FRIEDRICH, p. 211.

45 BLEICHSTEINER, *op. cit*., p. 222; FRIEDRICH, p. 225.

46 Mareea ELIADE, *Le Yoga*, pp. 321 şi urm., 401; trad. rom,, pp. 265 şi urm., 361; FRIEDRICH, p. 236.

47 Ceea ce era mai important a fost spus de către R. ANDREE, „Scapulimantia”, în *Anthropological Papērs Written în Honor of Franz Boas*, New York, 1906, pp. 143-165.

Vezi şi FRIEDRICH, pp. 214 şi urm.; de adăugat la bibliografie G. L. KITTREDGE,

Osul are însă şi alte funcţii în riturile şi miturile şamanice, Astfel, de pildă, cînd şamanul vasiugan-ostiac porneşte în căutarea sufletului bolnavului, se foloseşte de o ladă drept barcă pentru a-şi face călătoria extatică pe celălalt tărîm, vîslind cu un omoplat (Karjalaînen, *Die Religion der Jugra-Völker*, II, p. 335). Ar mai trebui menţionată aici divinaţia cu ajutorul unui omoplat de berbec sau de oaie, foarte răspîndită la calmuci, kirghizi, mongoli, sau cu un omoplat de focă la koriaci47 Divinaţia în sine este o tehnică folosită pentru actualizarea realităţilor spirituale pe care se întemeiază şamanismul sau pentru înlesnirea contactului cu aceste realităţi. Osul de animal simbolizează, şi aici, „Viaţa totală” în continuă regenerare, cuprinzînd aşadar - fie şi numai la modul virtual - tot ceea ce ţine de trecutul şi de viitorul acestei „Vieţi”.

Nu credem că ne-am îndepărtat prea mult de subiect, şi anume de scheletul reprezentat pe costumul şamanic, amintind aceste practici şi concepţii, care aparţin, aproape în întregime, unor niveluri de cultură asemănătoare sau omologabile. Enumerîndu-le, am semnalat unele puncte de reper în uriaşa arie de cultură a vînătorilor şi a păstorilor. Să mai precizăm totuşi că toate aceste rămăşiţe nu oglindesc şi o structură „şamanistă” şi să adăugăm că, în privinţa simetriilor stabilite între anumite obiceiuri tibetane, mongole şi nord-asiatice, inclusiv arctice, trebuie să ţinem seama de influenţele venite dîn Asia meridională, în special din India, asupra cărora vom mai reveni.

MĂŞTILE ŞAMANICE

Witchcrqft în Oid and New England, Cambridge, Mass., 1929, pp. 144 şi 162, nota 44.

Centrul de greutate al acestei tehnici dtvinatorii pare sa fie Asia Centrală; *cf*. b. LAUFER, „Columbus and Cathay and the Meaning of America to the Orientalist”, *Journal of the American Oriental Society*, LI, 2, New Häven, 1931,

pp. 87-103 (p. 99); era foarte des folosită în China protoistorică, încă din timpul dinastiei Chang (vezi H, G. CREEL, *La naissance de la Chine*, trad. fr. Paris, 1937, pp. 17 şi urm.). Aceeaşi tehnică este întîlnită la populaţia lolo; *cf*. L. VANNICELLI, *La religione dei Lolo*, Milano, 1944, p. 151. Scapulimanţia s ud-americană, de altfel limitată la triburile din Labrador şi din Québec, este de origine asiatică; cf. John M. COOPER, „Northern Algonkian Scrying and Scapulimancy”, *Festschrift W. Schmidt*, Mödling, 1928, pp. 207-215 şi B. LAUFER, *op. cit*., p. 99. Vezi şi E. J. EISENBERGER, „Das Wahrsagen aus dem Schulterblatt”, în *internationales Archiv für Ethnographie*, XXXV, Leyda, 1938, pp. 49-116, *passim*\ H. HOFFMANN, „Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion”, în *Laos*, I, Stockholm, 1951, pp. 67-78 (p. 72, nota 38); F. BOEHM, „Spatu limant ic”, în *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Vit, pp. 125 şi urm., *passim*-, F. ALTHEIM, *Geschichte der Hunnen*, 4 vol., Berlin, 1959-1962,1, pp. 268 şi urm.; *C*. R. BAWDEN, „On the Practice of Scapulimancy among the Mongols*', în *Central Asiatic Journal*, IV, Haga, 1958, pp. l-31.

Ne amintim că Nil, arhiepiscopul Iaroslavului, vorbea de o mască monstruoasă care face parte din accesoriile şamanului buriat (vezi mai sus, p. 151). În zilele noastre, masca a dispărut din ceremoniile buriate. De altfel, măştile şamanice se întîlnesc destul de rar în Siberia şi în nordul Asiei. Şirokogorov menţionează un singur caz în care un şaman tungus a improvizat o mască „pentru a arăta că spiritul *malu* este în el” (*Psychomental Complex*, p. 152, nota 2). La ciucci, koriaci, kamşadali, iukaghiri şi iakuţi masca nu are nici un rol în şamanism, ci este folosită sporadic, mai ales pentru a speria copiii (ca la ciucci) şi, în timpul funeraliilor, pentru ca spiritele morţilor să nu-l recunoască pe cel care o poartă (iukaghiri). La eschimoşi, şamanul foloseşte o mască mai ales la triburile din Alaska, puternic influenţate de culturile amerindiene (vezi Ohlmarks, pp. 65 şi urm.).

48 G. N. POT ANIN, *Ocerki severo-zapadnoi Mongolii*, IV, p. 54; HARVA, *Oie religiösen Vorstellungen*, p. 524.

49 D. ZELENIN, „Ein erotischer Ritus în den Opferungen der altaischen Türken”, *Internat. Archiv für Ethnographie*, XXIX, 1928, pp. 84 şi urm.

50 RADLOV, „Aus Sibirien”, II, p. 55; HARVA, p. 525.

51 NIORADZE, p. 77.

52 K. MEULI, „Maske”, în Hanns BÄCHTOLD, ed., *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, vol. V, 1933, col. 1749 şi urm.; *id*., *Schweizer Masken und Maskenbrauche*, Zürich, 1943, pp. 44 şi urm.; A. SLAWIK, „Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen”, *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, IV, Salzburg şi Leipzig, 1936, pp. 675-764 (pp. 717 şi urm.); K. RANKE, „Indogermanische Toten Verehrung”, în *Folklore Fellows Communications*, LIX, 1951, 140, I, pp. 117 şi urm.

Puţinele cazuri atestate în Asia se întîlnesc aproape exclusiv la triburile meridionale. La tătarii negri, şamanii folosesc uneori o mască din scoarţă de

mesteacăn, cu mustăţile şi s prince ne le făcute din coadă de veveriţă.48 La fel şi la tătarii din Tomsk.49 în Altai şi la golzi, cînd şamanul însoţeşte sufletul mortului în împărăţia umbrelor, îşi unge faţa cu funingine, pentru a nu fi recunoscut de spirite.50 Acelaşi obicei, cu acelaşi scop, se regăseşte în alte părţi, cu prilejul sacrificării ursului.51 Trebuie amintit că mînjirea feţei cu funingine este un obicei destul de răspîndit la „primitivi”, semnificaţia sa nefiind nici pe departe atît de simplă cum pare. Nu este doar un mijloc de a se ascunde sau de a se apăra de spirite, ci şi o tehnică elementară al cărei scop este integrarea magică în lumea spiritelor, într-adevăr, în multe regiuni ale globului, măştile reprezintă strămoşii, iar purtătorii de măşti sînt cei care îi întrupează.52 Mînjirea obrazului cu funingine este unul din mijloacele cele mai simple de a se masca, adică de a încorpora sufletele moarte. De altfel, măştile sînt legate de societăţile secrete ale bărbaţilor şi de cultul strămoşilor.

Şcoala istorico-culturală consideră complexul măşti-cult al strămoşilor-societăţi secrete ca aparţinînd ciclului cultural al matriarhatului, societăţile secrete fiind, conform acestei şcoli, o reacţie împotriva dominaţiei femeilor.53

Faptul că măştile şamanice sînt atît de puţin răspîndite nu trebuie să ne mire. Într-adevăr, aşa cum a remarcat pe bună dreptate Harva (*op. cit.*, pp. 524 şi urm.), costumul şamanului este în sine o mască şi poate fi socotit ca derivat dintr-o mască originară. S-a încercat dovedirea originii orientale» şi prin urmare recente, a şamanismului siberian, invocîndu-se printre altele chiar faptul ca măştile, mai frecvente în regiunile meridionale ale Asiei, devin din ce în ce mai rare cu cît ne apropiem de extremul nord, ca în cele din urmă să dispară.54 Nu putem aborda aici discuţia în jurul „originii” şamanismului siberian. Să notăm totuşi că, în şamanismul nord-asiatic şi arctic, costumul şi masca au fost valorizate în diverse moduri. În unele locuri (de exemplu la samoiezi, *cf.* Castrén, citat de Ohimarks, p. 67), rolul măştii este de a înlesni concentrarea. Am văzut că batista cu care se acoperă ochii sau chiar toată faţa şamanului îndeplineşte, uneori, un rol asemănător. Pe de altă parte, chiar dacă uneori nu se face referire la o mască propriu-zisă, este evident vorba de un astfel de obiect: de exemplu, blănurile şi batistele care acoperă aproape în întregime capul şamanului, la golzi şi la soioţi (Harva, fig. 86-88).

53 Cf. de ex. Georges MONTADON, *Traité d'ethnologie culturelle*, Paris, 1934, pp. 723 şi urm. Vezi. pentru America, rezervele exprimate de A. L. KROEBER şi Cat har ine HOLT, „Masks and Moieties as a Culture Complex”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, voi. 50, 1920, pp. 452-460, precum şi răspunsul Iui W. SCHMIDT, „Die Kulturhistorische Methode und die nordamerikanische Ethnologie”, *Anthropos*, vol. 14-15, pp. 546-563 (pp. 553 şi urm.).

54Cf. A. GAHS în W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, 10, Münster, 1931. pp. 336 şi urm.; părere contrară: A- OHLMARKS, pp. 65 şi urm. Vezi mai jos, pp. 451 şi urm,

55 Cu privire la măştile magicienilor preistorici şi la semnificaţia lor religioasă, *cf*. J. MARINGER, *Vorgeschichtliche Religion*, pp. 184 şi urm.

Din aceste motive şi ţinînd seama de numeroasele valori pe care le dobîndeşte în ritualurile şi tehnicile extazului, se poate conchide că masca îndeplineşte acelaşi rol ca şi costumul şamanului, cele două elemente putînd fi schimbate între ele, într-adevăr, în toate regiunile în care se foloseşte masca (şi în afara ideologiei şamaniste propriu-zise), aceasta are semnificaţia evidentă a incamării unui personaj mitic (strămoş, animal mitic, zeu).55 Costumul îl transsubstanţializează pe şaman, transformîndu-l, sub privirile tuturor, într-o făptură supraomenească, oricare ar fi atributul predominant pe care încearcă să-l pună în lumină: autoritatea unui mort întors la viaţă

(schelet), puterea de a zbura (pasăre), statutul de soţ al unei „soţii cereşti” (veşminte de femeie, atribute feminine) etc.

TOBA ŞAMANICĂ

Toba joacă un rol de cea mai mare însemnătate în ceremoniile şamanice.56 Simbolismul tobei este complex, iar funcţiile sale magice foarte numeroase. Toba este indispensabilă în desfăşurarea şedinţei, fie ca să-l ducă pe şaman în „Centrul Lumii”, fie să-i îngăduie să zboare, fie să cheme şi să „închidă” spiritele, fie, în sfîrşit, ca şamanul, bătînd toba, să se concentreze şi să poată restabili contactul cu lumea spirituală prin care se pregăteşte să călătorească.

56 Pe lîngă bibliografia citată în nota 1, p. 145, vezi A, A. POPOV, *Ţeremoniia odivleniia bubna u ostiak-samoiedov*, Leningrad, 1934; J. PARTANEN, *A Description of Buriat Shamanism*, p. 20; W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, IX, pp. 258 şi urm., 696 şi urm. (altaici, tătari din tribul abakan); XI, pp. 306 şi urm. (iakuţi), 541 (ieniseeni); XII, pp. 733-745 (sinteză); E. EMSHEIMER, „Schamanentrommel und Trommelbaum”; *id*., „Zur Ideologie der lappischen Zaubertromme114, în *Ethnos*, IX, 1944, 3-4, pp. 141-169; *id*., „Eine sibirische Parallele zur lappischen Zaubertrommer, în *Ethnos*, XII, 1948, l-2, pp. 17-26; E. MANKER, „Die lappische Zaubertrommel.

II: Die Trommel als Urkunde geistigen Lebens”, *Acta lapponica*, VI, Stockholm, 1950, mai ales pp. 61 şi urm.; H. FINDEISEN, *Sc hamané ní um*, pp. 148-161; tu VAJDA, „Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus”, p. 475, nota 3; V. DIÓSZEGI, „Die Typen und interethnischen Beziehungen der Schamanentrommeln bei den Selkupen (Ostjak-Samojeden)”, în *Acta ethnographica*, IX, Budapesta, 1960, pp. 159-179; E. LOT-FALCK, „L'animation du tambour”, în *Journal asiatique*, CCXLIX, Paris, 1961, pp. 213-239; *id*., „À propos d'un tambour de chaman toungouse”, în *L'Homme*, 2, Paris, 1961, pp. 23-50.

Ştim că multe din visele iniţiatice ale viitorilor şamani cuprindeau o călătorie mistică în „Centrul Lumii”, unde se află Arborele Cosmic şi Stăpînul Universal. Dintr-una din crengile Arborelui, pe care Stăpînul o lasă să cadă pe pămînt tocmai în acest scop, şamanul îşi face cutia tobei (*cf.* mai sus, p. 54). După părerea noastră, semnificaţia acestui simbolism reiese destul de limpede din complexul din care face parte: comunicarea dintre Cer şi Pămînt prin Arborele Lumii, adică prin Axul care se află în „Centrul Lumii”. Deoarece cutia tobei este făcută chiar dintr-o bucată de lemn din Arborele Cosmic, şamanul, atunci cînd bate toba, este proiectat în chip magic lîngă Arbore, adică este proiectat în „Centrul Lumii” şi se poate înălţa la cer în aceeaşi clipă.

Din acest punct de vedere, toba poate fi asimilată copacului şamanic cu trepte, pe care şamanul se caţără în mod simbolic. Urcîndu-se în mesteacăn sau bătînd toba, şamanul se apropie de Arborele Lumii, în care apoi se caţără cu adevărat. Şamanii siberieni au şi ei copacii lor personali, care nu sînt altceva decît reprezentanţii Arborelui Cosmic; unii folosesc şi „copaci răsturnaţi”57, adică înfipţi cu rădăcinile în sus, care, după cum se ştie, se numără printre cele mai vechi simboluri ale Arborelui Lumii. Tot acest ansamblu, adăugat relaţiilor despre care am vorbit dintre şaman şi mestecenii ceremoniăli, dovedeşte legătura strînsă dintre Arborele Cosmic, toba şamanică şi înălţarea la Cer.

Chiar alegerea lemnului din care se va face cutia tobei depinde de „spirite” sau de o voinţă transumană. Şamanul ostiac-samoied îşi ia toporul, pătrunde cu ochii închişi într-o pădure şi atinge un copac la întîmplare; din acesta vor lua tovarăşii săi, a doua zi, lemnul pentru cutie.58 La celălalt capăt al Siberiei, şamanul altaic află direct de la spirite în ce pădure anume şi în ce loc creşte copacul şi îşi trimite ajutoarele pentru a-l recunoaşte şi pentru a tăia din el creanga pentru cutia tobei.59 în alte regiuni, şamanul adună chiar el lemnele trebuincioase. Copacului i se aduc uneori jertfe, trunchiul este udat cu sînge şi cu votcă. Uneori se face „însufleţirea tobei”, prin stropirea cutiei cu alcool.60 La iakuţi este ales, de obicei, un copac lovit de trăsnet (Sieroszewski, „Du chamanisme”, p. 322). Toate aceste obiceiuri şi precauţii rituale arată limpede că arborele concret a fost transfigurat de revelaţia supraomenească şi că a încetat să fie un arbore profan, pentru a deveni chiar Arborele Lumii.

57 Cf. E. KAGAROW, „Eter umgekehrte Schamanenbaum l, *Archiv fir Religionsgeschichte*, 1929, vol. 27, pp. 183-185; vezi şi U. HARVA (HOLMBERG), *Der Baum des Lebens*, pp. 17,59 etc.; *id.*,,,Finno-Ugric[and]Siberian[Mythology]”, pp. 349 şi urm.; R. KARSTEN, *The Religion ofthe Samek*, Leyda, 1955, p. 48; A. COOM AR AS W AM Y, „The Inverted Tree”, *The Quarterly Journal ofthe Mythic Society*, XXIX, *2*, Bangalorc, 1938, pp, l-38; M. ELI ADE, *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 240 şi urm.; trad.

rom., pp. 237 şi urm.

58 A, A, POPOV, *Ţeremoniia*..., *p*. 94; EMSHEIMER, „Schamanentrommel”, p. 167.

59 EMSHEIMER, p. 168, după MENGES şi POTAPOV.

^EMSHEIMER, p. 172.

Ceremonia de „însufleţire a tobei” este extrem de interesantă.

Cînd şamanul altaic o stropeşte cu bere, doaga „prinde viaţă” şi, prin glasul şamanului, povesteşte cum a crescut în pădure copacul din care făcea parte, cum a fost tăiat şi adus în sat şi aşa mai departe.

Şamanul stropeşte apoi pielea tobei, care prinde viaţă şi ea şi îşi spune povestea. Prin glasul şamanului, animalul vorbeşte despre naşterea sa, despre părinţi, despre copilărie şi despre toată viaţa, pînă în clipa în care a fost ucis de vînător. La sfîrşit îl încredinţează pe şaman că îi va face numeroase servicii. La tubalari, alt trib altaic, şamanul imită glasul şi mersul animalului astfel „însufleţit”.

Cum au arătat L. P. Potapov şi G. Buddruss (*Schamanengeschichten*, pp. 74 şi urm.), animalul pe care îl „însufleţeşte” este pentru şaman un *alter ego*, cel mai puternic dintre spiritele ajutătoare; cînd pătrunde în şaman, acesta se transformă în strămoşul mitic teriomorf. Înţelegem astfel de ce şamanul trebuie să povestească, în timpul ritului „însufleţirii”, viaţa animalul ui-tobă: el cîntă modelul exemplar, animalul primordial din care s-a născut tribul. În timpurile mitice, fiecare membru al tribului se putea preface în animal, adică fiecare putea lua parte la condiţia strămoşului. În zilele noastre, asemenea legături intime cu strămoşii mitici sînt rezervate doar şamanilor.

Se cuvine reţinut faptul că, în timpul şedinţei, şamanul restabileşte doar pentru el o situaţie care, la început, aparţinea tuturor. Semnificaţia profundă a acestei redobîndiri a condiţiei umane originare ne va apărea mai limpede după ce vom studia alte exemple asemănătoare. Deocamdată, nu am făcut decît să arătăm că atît cutia, cît şi pielea tobei sînt instrumente magico-religioase cu ajutorul cărora şamanul poate face călătoria extatică în „Centrul Lumii”. În multe tradiţii, strămoşul mitic teriomorf locuieşte în lumea subpămînteană, în apropiere de rădăcina Arborelui Cosmic, al cărui vîrf atinge cerul (A. Friedrich, „Das Bewusstsein eines Naturvolkes”, p. 52). Ne aflăm aici în faţa unor idei distincte, dar solidare. Pe de o parte, şamanul, bătînd toba, îşi ia zborul spre Arborele Cosmic; vom vedea îndată că toba cuprinde un mare număr de simboluri ascensionale (pp. 170 şi urm.). Pe de altă parte, datorită legăturilor sale mistice cu pielea „însufleţită” a tobei, şamanul ajunge să împărtăşească natura strămoşului teriomorf; cu alte cuvinte, poate aboli timpul şi redobîndi condiţia originară despre care vorbesc miturile. Şi într-un caz şi în celălalt, avem de-a face cu o experienţă mitică prin care şamanul depăşeşte timpul şi spaţiul. Transformarea în animalul-strămoş, ca şi extazul ascensional sînt expresii diferite, dar omologabile, ale aceleiaşi experienţe: depăşirea condiţiei profane, întoarcerea la o existenţă „paradisiacă” pierdută la sfîrşitul timpului mitic.

De obicei, toba are o formă ovală; pielea este de ren, de elan sau de cal. La osti ac i i şi samoiezii din Siberia Occidentală, pe suprafaţa exterioară nu se află nici un desen.61 După Georgi62, pe pielea tobelor tunguse sînt desenate numeroase animale, precum păsări, şerpi şi altele. Şirokogorov descrie astfel desenele pe care le-a văzut pe tobele tunguşilor transbaikalieni: simbolul Pămîntului ferm (pentru că şamanul îşi foloseşte toba în chip de barcă pentru a trece marea» deci părţile continentale trebuie arătate); mai multe grupuri de figuri antropomorfe, în dreapta şi în stînga, precum şi numeroase animale.

Nu se desenează nimic în mijlocul tobei; cele opt linii duble reprezintă cele opt picioare care ţîn Pămintul deasupra Mării (*Psychomental Complex*, p. 297). Pe tobele iakuţilor sînt desenate, cu roşu şi negru, semne misterioase, care reprezintă oameni şi animale (Sieroszewski, p. 322). Imagini diverse sînt desenate şi pe tobele ostiacilor de pe I en i se i (Kai Donner, *La Sibérie*, p. 230).

„în spatele tobei se află un mîner vertical de lemn şi de fier, pe care şamanul îl ţine cu mîna stingă. Fire de metal ori şipci de lemn, orizontale, susţin nenumărate bucăţele zornăitoare de metal, clopoţei, figurine de fier reprezentînd spirite, animale etc. şi uneori chiar arme, ca de pildă o săgeată, un arc sau un cuţit.”63 Fiecare din aceste obiecte magice cuprinde un simbolism aparte şi are un rol anume în pregătirea sau în îndeplinirea călătoriei extatice sau ale celorlalte experienţe mistice ale şamanului.

61 Kai DONNER, *La Sibérie*, p. 230; U. HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, pp. 526 şi urm.

62 J. G. GEORGI, *Bemerkungen einer Reise im russischen Reich im Jahre 1772*, St. Petersburg, 1775,1. p. 28.

63 K, DONNER, *La Sibérie*, p. 230; HARVA, pp. 527, 530; W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, IX, p. 260 etc.

Desenele care împodobesc pielea tobei sînt specifice pentru toate triburile tătare şi pentru laponi. La tătari, cele două feţe ale pielii sînt acoperite cu imagini, caracterizate printr-o mare varietate, deşi se pot deosebi printre ele simbolurile cele mai importante, ca de pildă Arborele Lumii, Soarele şi Luna, Curcubeul etc. Tobele alcătuiesc, de fapt, un microcosmos; Cerul este despărţit de Pămînt, iar în unele locuri Pămîntul de Infern, printr-o linie clară. Arborele Lumii, adică mesteacănul sacrificial pe care se caţără şamanul, calul, animalul sacrificat, spiritele ajutătoare ale şamanului, Soarele şi Luna la care ajunge în călătoria sa la cer, Infernul lui Erlik Han (cu cei Şapte Fii şi cele Şapte Fiice ale Domnului Morţilor etc.) în care pătrunde cînd coboară în împărăţia morţilor - toate aceste elemente, care rezumă întrucîtva itinerarul şi peripeţiile şamanului, se regăsesc pe tobă. Din lipsă de spaţiu, nu putem prezenta în amănunţime toate semnele şi imaginile şi nici nu le putem comenta,64 Să reţinem doar că toba reprezintă un microcosmos, cu cele trei zone ale sale - Cerul, Pămîntul şi Infernul -, arătînd şi mijloacele prin care şamanul realizează ruptura de nivel şi stabileşte comunicarea cu lumea de sus şi cu cea de jos.

Într-adevăr, cum am văzut mai înainte, imaginea mesteacănului sacrifierai (= Arborele Lumii) nu este singura; se mai întîlneşte şi cea a Curcubeului: şamanul se înalţă în sferele superioare ureînd pe Curcubeu.65 Mai există şi imaginea Punţii, pe care şamanul trece de la o regiune cosmică la alta.66

64Cf. POTANIN, *Ocerki*, IV, pp. 43 şi urni.; ANOHIN, „Materiali", ķp. 55 şi urm.; HARVA, *op. cit*., pp. 530 şi urm. (şi fig. 89-100 etc.); W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, IX, pp. 262 şi urm.. 697 şi urm.; şi mai ales E. MANKER, „Die lappische Zaubertrommel", II, pp. 19 şi urm., 61 şi urm., 124 şi urm.

65 Cf. Martti RÄSÄNEN, „Regenbogen-Himmesbrücke", *Studia Orientalia*, XIV, I, Helsinki, 1947.

66 H. von LANKENAU, „Die Schamanen und das Schamanenw;sen", *Globus*, XXII, 1872, pp. 278-283 (pp. 279 şi urm.).

67 O. MÄNCHEN-HELFEN, *Reise ins asiatische Tuwa*, Berlin, 1931, p. 117.

Imagistica tobelor este dominată de simbolismul călătoriei extatice, adică al călătoriilor care implică o ruptură de nivel şi prin urmare un „Centru al Lumii". Bătăile de tobă de la începutul şedinţei, menite să cheme spiritele şi să le „închidă" în toba şamanului, sînt preliminariile călătoriei extatice. Din acest motiv, toba este numită „calul şamanului" (la iakuţi, la buriaţi). Imaginea unui cal apare pe toba altaică; cînd şamanul bate toba, se înalţă la cer călare pe cal (Radlov, „Aus Sibirien", II, pp. 18,20, 30 şi *passim*.). La fel, la buriaţi, toba făcută cu piele de cal reprezintă acest animal (Mikhailowski, p. 80). După O. Mänchen-Helfen, toba şamanului soiot este socotită cal şi poartă numele de *hamu-at*, adică „şaman-cal"67, iar atunci cînd pielea este a unui căprior, „căpriorul şamanului" (karagaşi, soioţi). Legendele iakuţilor povestesc pe larg cum şamanul zboară cu toba prin cele şapte ceruri. „Călătoresc cu un căprior sălbatic!" cîntă şamanii. În unele triburi mongole, toba şamanică este numită „cerbul negru" (W. Heissig, „Schamanen und Geisterbeschwörer", p. 47). Băţul cu care se loveşte toba este numit „bici" la altaici (Harva, *op*. cir., p. 536). Viteza ameţitoare este una din însuşirile lui *tăltos*, şamanul ungur (G. Róheim, „Hungarian Shamanism", p. 142). Într-o zi, un *tâltos* „a încălecat pe o trestie, a pornit la galop şi a ajuns la ţintă înaintea călăreţului" (*ibid*., p. 135).

Toate aceste credinţe, imagini şi simboluri legate de „zborul", „goana călare" sau „viteza" şamanilor sînt expresii figurate ale extazului, ale călătoriilor mistice făcute cu mijloace supraomeneşti, în regiuni la care omul nu poate ajunge.

Ideea călătoriei extatice se regăseşte şi în numele dat tobei de şamanii iuracilor din tundră: *arc* sau *arc cînîător*. După Lehtisalo şi Harva (p. 538), toba şamanică era folosită, odinioară, pentru a alunga spiritele rele, iar acelaşi lucru se putea face şi cu ajutorul unui arc. Este cît se poate de adevărat că toba e folosită uneori la alungarea spiritelor rele (Harva, p. 537), dar acest lucru este uitat, fiind înlocuit cu „magia zgomotului", prin care demonii sînt îndepărtaţi.

Astfel de exemple de schimbare de funcţie sînt întîlnite destul de des în istoria religiilor. Nu credem însă că funcţia iniţială a tobei a fost alungarea spiritelor. Toba şamanică se deosebeşte de toate celelalte instrumente de „magie a zgomotului” tocmai prin faptul că înlesneşte experienţa extatică. Dacă aceasta a fost pregătită, odinioară, prin vraja sunetelor tobei, valorizată în „glas al spiritelor” sau dacă s-a ajuns la o experienţă extatică prin concentrarea extremă provocată de bătăi prelungite de tobă, problema nu intră deocamdată în vederile noastre. Un lucru este însă sigur: funcţia şamanică a tobei a fost dată de *magia muzicală* şi nu de *magia zgomotului* menit să alunge demonii.68

68 Săgeţile au şi ele rolul lor în unele şedinţe şamanice (*cf*. de ex. HARVA, p. 55).

Săgeata are o dublă putere, magică şi religioasă: pe de o parte, este imaginea exemplară a vitezei, a „zborului”, iar pe de altă parte, este o armă magică prin excelenţă (săgeata ucide de la distanţă). Folosită în ceremoniile de purificare ori de alungare a demonilor, săgeata „ucide” şi totodată „îndepărtează” şi „alungă” spiritele rele.

Vezi şi René de NEBESKY-WOJKOWÍTZ, *Oracles and Demons of Tibet*, p. 543. Cu privire la săgeată ca simbol al „zborului” şi în acelaşi timp al „purificării”, vezi mai jos, pp. 355-356.

69 CASTAGNE, „Magie et exorcisme”, pp. 67 şi urm.

Chiar acolo unde toba este înlocuită cu un arc - ca, de exemplu, la tătarii lebed şi la unii altaici -, este vorba tot de un instrument de muzică magică şi nu de o armă împotriva demonilor: nu există săgeţi, arcul fiind folosit ca instrument cu o singură coardă. Nici şamanii (*baqça*) kirghizi nu mai folosesc toba la pregătirea transei, ci un instrument cu coardă, numit *kobuz*,*69* Iar transa, ca şi la şamanii siberieni, se obţine dansînd pe melodia magică a acestui *kobuz*. Dansul, după cum vom vedea mai bine în cele ce urmează, reproduce călătoria extatică a şamanului la cer. Muzica magică, simbolismul tobei şi al costumului şamanic, dansul şamanului sînt mijloacele care înlesnesc călătoria extatică şi îi asigură reuşita. Toiagul cu cap de cal, pe care buriaţii îl numesc, de altfel, „cal”, ilustrează acelaşi simbolism.70

Popoarele ugrice nu cunosc desenele de pe tobele şamanice. În schimb, şamanii laponi îşi împodobesc tobele cu desene şi mai bogate decît tătarii. Vom găsi în cuprinzătoarea lucrare a lui Manker cu privire la toba magică laponă reproducerile şi analiza exhaustivă a unui mare număr de desene.71 Identificarea personajelor mitice şi a semnificaţiei tuturor imaginilor, uneori destul de misterioase, nu este întotdeauna uşoară. În general, tobele lapone reprezintă cele trei zone cosmice, despărţite de lînii-graniţe. Recunoaştem, pe Cer, Luna şi Soarele, zei şi zeiţe (probabil sub influenţa mitologiei scandînave)72, păsări (lebădă, cuc etc.), toba, animalele sacrificiale etc.; Arborele Cosmic, numeroase personaje mitice, bărci, şamani, zeul vînătorii,

călăreţi etc. umplu spaţiul din mijloc (Pămîntul); zeii Infernului, şamanii însoţind morţii, şerpi şi păsări se află, alături de alte imagini, în zona inferioară.

Şamanii laponi folosesc toba şi pentru divinaţie.73 Obiceiul nu este cunoscut de turciei.74 Tunguşii practică un fel de divinaţie limitată, care constă în aruncarea băţului în sus: răspunsul la întrebare este dat de poziţia băţului căzut (Harva, p. 539).

70 HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, pp. 538 şi urm. şi fig. 65.

71 E. MANKER, „Die lappische Zaubertrommel, I; Die Trommel als Denkmal materieller Kultur", *Acta lapponica*, I, Stockholm, 1938; vezi şi T. L ITKONEN, *Heidnische Religion und späterer Aberglaube bei den finnischen Lappen*, pp. 139 şi urm.

şi fig. 24-27.

72 MANKER. „Die lappische Zaubertrommel", l, p. 17.

73ITKONEN, *op. cit.*, pp. 121 şi urm.; HARVA, p. 538; KARSTEN, *The Religion of the Samek*, p. 74.

74 Poate cu excepţia populaţiei kumandinze, din Altai. *Cf* BUDDRUSS, în FRIEDRICH şi BUDRUSS, „Schamanengeschichten \ p. 82.

Problema originii şi a răspîndirii tobei şamanice în Asia Septentrională este deosebit de complexă şi departe de a fi rezolvată. Mai multe elemente arată că focarul de răspîndire se află, probabil, în Asia Meridională, Nu exista nici cea mai mică îndoială cu privire la faptul că toba iamaistă a influenţat nu numai forma tobei siberiene, ci şi pe cea a ciuccilor şi a eschimoşilor (*cf.* Şirokogorov, *Psychomental Complex*, p. 299). Aceste constatări sînt de cea mai mare importanţă pentru şamanismul actual din Asia Centrală şi din Siberia şi vom reveni asupra lor, incercînd să schiţăm liniile principale ale evoluţiei şamanismului asiatic.

COSTUME RITUALE ŞI TOBE MAGICE ÎN LUME

75 Cf de ex. E. CRAWLEY, *Dress*, *Drinks and Drums*; *Further Studies of Savages and Sex*, ed. de Th. BESTERMAN, Londra, 1931, pp. 159 şi urm., 233 şi urm.; MADDOX, *The Mediane Man*, pp. 95 şi urm.; WEBSTER, *Magic*, pp. 252 şi urm.; etc.

Cu privire la tobă, la tribul bhil, vezi Wilhelm KOPPERS, *Die Bhil în Zentralindien*, Viena, 1946, p. 223; la populaţia iakun, EVANS, *Studies în Religion*, p. 265; la tribul malay, SKEAT, *Malay Magic*, Londra, 1900, pp. 25 şi urm., 40 şi urm., 512 şi urm. etc.; în Africa: Heinz WIESCHOFF, *Die afrikanischen Trommeln und ihre ausserafiikanischen Beziehungen*, Stuttgart, 1933; Adolf FRIEDRICH, *Afrikanische Priestertümer*, *pp.* 194 şi urm., 324 etc. Vezi şi A. SCHAEFNER, *Origine des instruments de musique*, Paris, 1936, pp. 166 şi urm. (toba cu membrane).

76 R. de NEBESKY-WOJKOWITZ, *Oracles and Démons of Tibet*, pp. 410 şi urm, Vezi şi D. SCHRÖDER, „Zur Religion der Tujen des Siningebietes

(Kukunor)”, în *Anthropos*, XLVII, 1952, pp. l-79,620-658, 822-870; XLVIII, 1953, pp. 202-259, ultimul articol, pp. 235 şi urm., 243 şi urm.

Spaţiul nu ne îngăduie să prezentăm aici un tabel comparativ al costumelor şi tobelor sau altor instrumente rituale folosite de vrăjitori75, vraci şi preoţi pretutindeni în lume. Subiectul ţine mai cu rînd de etnologie, prezentînd interes pentru istoria religiilor doar în subsidiar. Să amintim totuşi că simbolismul pe care l-am descoperit în costumul şamanului siberian apaie şi în alte părţi. Se întîlnesc, de asemenea, măştile - de la cele mai simple pînă la cele mai elaborate -, pieile şi blănurile de animale, şi mai ales penele de pasăre, al căror simbolism ascensional nu mai trebuie subliniat. Găsim apoi bastoanele magice, clopoţeii şi tobele, sub nenumărate forme. H. Hoffmann a realizat un studiu binevenit al asemănărilor dintre costumul şi toba preoţilor bon, pe de o parte, şi cele ale şamanilor siberieni, pe de altă parte (*Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion*, pp. 201 şi urm.). Costumul preoţilor tibetani cuprinde pene de vultur, o cască împodobită cu panglici late de mătase, un scut şi o lance.76 V. Goloubew stabilise mai demult asemănarea dîntre tobele de bronz descoperite la Dongson şi tobele şamanilor mongoli.77 Recent, H. G. Quaritch Wales a făcut precizări mai amănunţite cu privire la structura şamanică a tobelor de la Dongson, comparînd personajele cu pene pe cap şi mergînd în alai, din scena rituală reprezentată pe membrană, cu şamanii tribului maritim'dayak care se împodobesc cu pene şi spun că sînt păsări.78 Deşi bătutul tobei de către şamanul indonezian poate avea numeroase valorizări în zilele noastre, se întîmplă uneori ca sensul lui să fie călătoria în cer, sau să fie socotit drept pregătire a înălţării extatice a şamanului (*cf* cîteva exemple în Wales, *op*. *cit*., p. 86).

Vrăjitorul dusun îşi pune cîteva podoabe şi pene sacre atunci cînd se ocupă de vindecarea unei boli (Evans, *Studies*, p. 21); şamanul din Men ta we i foloseşte un costum ceremonial care are pene de pasăre şi clopoţei (Loeb, „Shaman and Seer”, pp. 69 şi urm.); vrăjitorii şi vindecătorii africani sînt acoperiţi cu piei de animale sălbatice, colţi şi oase etc, (Webster, *Magic*, pp. 253 şi urm.). Deşi costumul ritual este mai curînd rar în America de Sud tropicală, unele accesorii ale şamanului îi ţin locul, ca de pildă *maraca*, un fel de talangă, „făcută dintr-un dovleac în care se pun boabe sau pietricele şi căruia i se adaugă o coadă”. Acest instrument este considerat sacru, iar tribul tupinamba îi face chiar ofrande de hrană.79 Şamanii yaruro execută, pe tălăngile lor, „reprezentări foarte stilizate ale principalelor divinităţi pe care le vizitează în timpul transei” (Métraux, „Le Shamanisme chez les indiens de l'Amérique du Sud tropicale”, p. 218).

77 V. GOLOUBEW, „Les Tambours magiques en Mongolie”, în *Bulletin de VÉcole française d'Extrême-Orient*, XXIII, Hanoi, 1923, pp. 407-409; *id.*, „Sur l'origine et la diffusion des tambours métalliques”, în *Praehistorica Asiae orientalia*, Hanoi, 1932, pp. 137-150,

78 H. G. Quaritch WALES, *Prehistory and Religion în South-East Asia*, Londra, 1957, pp. 82 şi urm.

79 A. MÉTRAUX, *La Religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupu-Guarani*. Paris, 1928, pp. 72 şi urm.

Şamanii nord-americani au un costum ceremonial mai mult simbolic: pene de vultur ori altă pasăre, un fel de talangă sau o tamburină, punguţe cu cristale de stîncă, pietre şi alte obiecte magice etc. Acvila de la care se iau penele este considerată sacră, şi prin urmare lăsată în libertate (Park, *Shamanism*, p. 34). Şamanul nu se desparte niciodată de punguţa cu accesorii: în timpul nopţii o pune sub pernă sau sub pat (*ibid.*). La populaţiile tlingit şi h aida, se poate vorbi chiar de un costum ceremonial propriu (o rochie, o pătură, o pălărie etc.), pe care şamanul şi-l face uimind sfaturile spiritului său protector (Swanton, citat de M. Bouteiller, *Chamanisme et guérison magique*, p. 88), La apaşi, în afară de penele de vultur, şamanul are un romb, o frînghie magică (cu ajutorul căreia devine invulnerabil şi poate prevedea evenimentele viitoare etc.) şi o pălărie rituală.80 în alte părţi, ca de pildă la triburile sanpoil şi nespēlēm, puterea magică a costumului se reduce la o cîrpă roşie petrecută în jurul braţului (Park, p. 129). Penele de vultur se întîlnesc la toate triburile nord-americane (Park, p. 134), fiind prinse de bastoane şi folosite, de altfel, în ceremoniile de iniţiere (de exemplu, la tribul maidu, din nord-est), iar bastoanele sînt puse pe mormintele şamanilor (Park, 134), ca semn care arată direcţia în care se îndreaptă sufletul răposatului, în America de Nord81, ca în cea mai mare parte a celorlalte arii, şamanul foloseşte o tamburină sau o talangă. Acolo unde toba ceremoniālā lipseşte, este înlocuită cu un gong sau o cochilie (mai ales în Ceylon82, în Asia Meridională, în China etc.). Ne aflăm însă, de flecare dată, în faţa unui instrument care poate stabili, într-un fel sau altul, legătura cu „lumea spiritelor”. Această expresie trebuie înţeleasă în sensul ei cel mai larg, cuprinzînd nu numai zeii, spiritele şi demonii, ci şi sufletele strămoşilor, morţii, animalele mitice.

Legătura cu lumea suprasensibilă implică o concentrare prealabilă, înlesnită de „introducerea” şamanului în costumul ceremonial şi accelerată de muzica rituală.

80 J. G. BOÜRKE, „The Med ici ne-Men of the Apache”, *9th Annual Report of the Bureau of Ethnology*, Washington, 1892, pp. 451-617; pp. 476 şi urm. (rombul; *cf* fig. 430-431). 533 şi urm. (penele), pp. 550 şi urm. şi fig. 436-439 (*medicine-cord*), pp. 589 şt urm. şi planşa V {*mediane-hat*).

81 PARK, *Shamanism*, pp. 34 şi urm., 131 şi urm.

82 Cf PaulWIRZ, *Exorzismus und Heilkunde auf Ceylon*, Berna, 1941.

83 Cf. Carl HENTZE, *Die Sakralbronzen und ihre Bedeutung în den frühchinesischen Kulturen*, pp. 34 şi urm.

84 Cf Nora CHADWICK, *Poetry and Prophecy*, p. 58.

Acelaşi simbolism al costumului sacru se păstrează în religiile cele mai evpluate: blănurile de lup sau de urs în China83, penele de pasăre ale profetului irlandez84 etc. Simbolismul macrocosmic se regăseşte pe veşmintele preoţilor şi ale suveranilor din Orientul antic. Toate aceste elemente se integrează într-o „lege” bine cunos85C/.K. MEULI, „Scythica*4, *Hermes*, LXX, 1935, pp. 121-176 (pp. 151 şi urm.).

cută în istoria religiilor: *eşti ceea ce arăţi că eşti*. Purtătorii de măşti sînt într-adevăr strămoşii mitici întruchipaţi de măşti. Aceleaşi urmări - adică transformarea totală a individului în altceva - le pot avea diferitele semne şi simboluri, uneori doar sugerate pe costum sau direct pe trup: puterea de a împlini zborul magic este dată de o pană de vultur sau de desenul stilizat al penei, şi aşa mai departe. Folosirea tobelor şi a altor instrumente de muzică magică nu este limitată doar la şedinţe. Mulţi şamani bat toba şi cîntă doar pentru plăcerea lor, implicaţiile acestor acţiuni fiind aceleaşi, adică înălţarea la Cer ori coborîrea în Infern, pentru a vizita morţii.

Această „autonomie” pe care o dobîndesc pînă la urmă instrumentele de muzică magico-religioasă a dus la naşterea unei muzici care, dacă nu este încă „profană”, este în orice caz mai liberă şi mai bogată în imagini. Fenomenul se verifică în cazul cîntecelor şamanice care povestesc călătoriile extatice în Cer şi primejdioasele coborîri în Infern. După un timp, peripeţiile de acest fel trec în folclorul popoarelor respective, îmbogăţind literatura orală populară cu noi teme şi noi personaje.85

CAPITOLUL VI

Şamanismul în Asia Centrală r şi Septentrională:

I. Înălţarea la Cer, *coborîrea în Infern*

FUNCŢIA ŞAMANULUI

Oricît de important ar fi în viaţa religioasă a Asiei Centrale şi Septentrionale, rolul şamanilor rămîne totuşi limitat.1 Şamanul nu este sacrificator: „nu trebuie să se îngrijească de jertfele care urmează să fie aduse, la date dinainte stabilite, zeilor apei, pădurii şi familiei” (Kai Donner, *La Sibérie*, p. 222), Aşa cum a observat Radlov, şamanul din Altai nu are nici un rol în ceremoniile de naştere, de căsătorie şi de înmormîntare, cu excepţia situaţiilor cînd intervine ceva neobişnuit: astfel, şamanul va fi chemat în caz de sterilitate ori de naştere grea (Radlov, *Aus Sibirien*, p. 55). Mai la nord, şamanul este uneori chemat la înmormîntări, pentru a împiedica întoarcerea sufletului răposatului, fiind prezent, de asemenea, la căsătorii, pentru a-i proteja pe tinerii căsătoriţi de spiritele rele.2 Dar, după cum vedem, rolul său este limitat la protecţia magică.

1 Poziţia socială a şamanilor siberieni este, de asemenea, foarte importanta, cu excepţia ciuccilor, unde şamanii nu par a fi foarte respectaţi; *cf.* MIKHAILOWSKI, pp. 131-132. Se pare că, la buriaţi, primii conducători politici au fost şamanii (SANDSCHEJEW, „Weltanschauung”, pp. 981 şi urm,).

2 KARJALAINEN, *op. cit.*, m, p. 295. După SIEROSZEWSKI, şamanul iakut ia parte la toate evenimentele importante („Du chamanisme", p. 322); nu rezultă însă că domină viaţa religioasă „normală", devenind indispensabil numai în caz de boala (*ibid.*).

La buriaţi, copiii pînă la 15 ani sînt apăraţi de spiritele rele de către şamani (SANDSCHEJEW, p. 594).

Dimpotrivă, şamanul se dovedeşte de neînlocuit la orice ceremonie legată de experienţele sufletului omenesc, ca unitate psihică precară, gata să părăsească trupul şi ca pradă uşoară pentru demoni şi vrăjitori.

Prin urmare, pretutindeni în Asia şi în America de Nord, precum şi în alte părţi (Indonezia etc.), şamanul îndeplineşte funcţia de doctor şi de vindecător; pune diagnosticul, caută sufletul fugar al bolnavului, îl prinde şi îl aduce înapoi în trupul din care a plecat. Tot el însoţeşte sufletul mortului în Infern, fiind psihopomp prin excelenţă.

Şamanul este vindecător şi psihopomp pentru că îi sînt cunoscute tehnicile extazului, adică sufletul său poate pleca din trup şi poate ajunge foarte departe, se poate înălţa la Cer şi coborî în Infern.

Cunoaşte, datorită propriei sale experienţe extatice, itinerarele din regiunile extraterestre. Poate coborî în Infern şi se poate înălţa la Ceruri, pentru că a mai fost acolo. Riscul de a se rătăci în aceste regiuni interzise rămîne mare, dar, fiind sanctificat de iniţiere şi protejat de spirite, şamanul este singura fiinţă omenească în stare să înfrunte acest risc şi să pătrundă într-o geografie mistică.

După cum vom vedea în cele ce urmează, datorită aceleiaşi capacităţi extatice, şamanul poate însoţi sufletul calului oferit drept jertfă Zeului cu prilejul sacrificiilor periodice la altaici. În acest caz, cel ce sacrifică animalul este chiar şamanul, care face acest lucru tocmai pentru că trebuie să însoţească sufletul calului în călătoria la cer, pînă la tronul lui Bai Ülgän, şi nu pentru că ar îndeplini funcţia de preot sacrificator. Dimpotrivă, se pare că la tătarii din Altai şamanul îl înlocuieşte pe preotul sacrificator, deoarece, atunci cînd calul este adus drept jertfă zeului ceresc suprem al prototurcilor (hiungno, tuküe), al populaţiilor kaştina şi beltiri, şamanii nu au nici un rol, luînd însă parte la celelalte sacrificii.3

3 Cf W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, IX, pp. 14, 31, 63 (hiungno, tuküe etc.). 686 şi urm. (kaştina, beltiri), 771 şi urm.

Întîlnim aceleaşi tradiţii la popoarele ugrice. La voguli şi la ostiacii din Irtîş, şamanii fac jertfe cînd se iveşte o boală, înainte de a începe vindecarea, dar aceasta pare a fi o inovaţie tîrzie; căutarea sufletului rătăcit al bolnavului ar fi singurul element originar şi important în acest caz (Karjalainen, III, p. 286). Tot la popoarele ugrice, şamanii iau parte la sacrificiile de ispăşire a păcatelor şi fac uneori ei înşişi sacrificiul, ca de exemplu în regiunea Irtîş, ceea ce nu are nici o relevanţă, căci jertfele pentru zei le poate face oricine (*ibid.*, pp. 287 şi

urm.). Chiar atunci cînd ia parte la sacrificii, şamanul ugric nu ucide animalul, ci îşi asumă într-un fel partea „spirituală” a ritului: afumă, rosteşte rugăciuni etc. (*ibid*., p. 288). La populaţia tremiugan, şamanul este numit „omul care se roagă”, prezenţa lui nefiind însă necesară (*ibid*.). La populaţia vasiugan, după ce şamanului i s-a cerut părerea cu privire la o boală, jertfa se face după sfaturile sale, dar autorul ei este stăpînul casei. În sacrificiile colective ale popoarelor ugrice, şamanul nu face decît să rostească rugăciuni şi să însoţească sufletele victimelor la diferite divinităţi4, ocupîndu-se numai de itinerarul mistic al sufletului animalului sacrificat. Şi este lesne de înţeles: şamanul cunoaşte itinerarul, fiind, pe deasupra, în stare să stăpînească şi să „însoţească” un suflet, de om ori de animal.

Cu cît înaintăm spre nord, cu atît rolul religios al şamanului este mai mare şi mai complex. În nordul extrem al Asiei, cînd vînatul se împuţinează, se întîmplă sa fie nevoie de ajutorul şamanului (Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 542). La fel la eschimoşi5 şi la unele triburi nord-americane6, dar aceste rituri de vînătoare nu pot fi socotite cu adevărat şamanice. Dacă şamanul pare să aibă un oarecare rol în aceste împrejurări, acesta este legat întotdeauna de facultăţile sale extatice: prevede schimbările de vreme, are darul clarviziunii şi pe cel al vederii la distanţă (aşa că poate zări vînatul); de asemenea, are legături mai strînse, de ordin magico-religios, cu animalele.

Divinaţia, clarviziunea fac parte din tehnicile mistice ale şamanului. Şamanului i se va cere aşadar ajutorul în căutarea oamenilor sau a animalelor rătăcite în tundră ori în zăpezi, a unui obiect pierdut etc. Totuşi, pentru aceste lucruri mărunte, se va recurge mai curînd la ajutorul şamanelor sau al altor categorii de magicieni şi magiciene.

Apoi, nu este „treaba” şamanilor să facă rău duşmanilor clienţilor lor, cu toate că uneori o fac. Şamanismul nord-asiatic este însă un fenomen deosebit de complex, cu o istorie foarte lungă, care a înglobat numeroase tehnici magice, mai ales datorită autorităţii pe care şamanii au dobîndit-o de-a lungul timpului.

ŞAMANI „ALBI” ŞI ŞAMANI „NEGRI”.

MITOLOGII „DUALISTE”

4 De remarcat analogia cu funcţia brahmanului în ritualul vedic.

5 De ex. RASMUSSEN, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, pp. 109 şi urm.; WEYER. *The Eskimos*, p. 422 etc.

6 De exemplu, la populaţia paviotso, *antelope-charming*, *cf*, PARK, *Shamanism*, pp. 62 şi urm., 139 şi urm.

7 Aboriginal Siberia, pp. 247 şi urm.; vezi şi W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, XI, pp. 273-278, 287-290.

Împărţirea şamanilor în „albi” şi „negri”, întîlnită cel puţin la unele populaţii, este cea mai clară specializare, deşi nu este întotdeauna uşor de stabilit deosebirea dintre cele două categorii.

M. A. Czaplicka7 arată că, la iakuţi, există şamanii care aduc jertfe zeilor, numiţi *ajî ajuna*, şi cei care au legături cu spiritele rele, *abasî ajuna*. Însă, aşa cum observă Harva (*op. cit.*, p, 483), *ajî ojuna* nu este neapărat un şaman, putînd fi şi un preot sacrificator. După Pripuzov, acelaşi şaman iakut poate chema şi spiritele superioare (cereşti), şi pe cele din regiunile inferioare,8 La tunguşii din Turuhansk, clasa şamanilor nu cunoaşte nici o diferenţiere: zeului ceresc i se pot aduce jertfe de către oricare din preoţii sacrificatori, care nu sînt şamani, aceste rituri avînd întotdeauna loc ziua, în vreme ce riturile şamanice se practică noaptea (Harva, *op. cit.*, p. 483).

8 HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 483. SIEROSZEWSKI clasifică şamanii iakuţi după putere, astfel; a) „cei din urmă” (*kennikt oünä*), care sînt mai curînd ghicitorii, tălmăcitorii de vise şi care nu pot vindeca decît bolile uşoare; b) şamanii „obişnuiţi” (*orto oiină*), adică tămăduitorii obişnuiţi; c) „marii” şamani, vrăjitorii puternici, cărora chiar Ulu-Toion le-a trimis un spirit protector („Du chamanisme”, p. 315). Cum vom vedea în cele ce urmează, panteonul iakuţilor este împărţit în două, dar această împărţire nu pare să aibă un corespondent în clasificarea şamanilor.

Deosebirea se face mai mult între preoţii sacrificatori şi şamani. Se vorbeşte, totuşi, de „şamani albi” sau „şamani de vară”, specializaţi în ceremoniile zeiţei Aisît; vezi mai sus, p. 88, nota 15.

9 N. N. AGAPITOV şi M. N. HANGALOV, „Şamanstvo u buriat”, p. 46; MIKHAILOWSKI, p. 130; HARVA, *op. cit.*, p. 484.

10 Garma SANDSCHEJEW, „Weltanschauung und Schamanismus”, pp. 952 şi urm,; *cf*. W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, X, pp. 250 şi urm.

Deosebirea este însă foarte limpede la buriaţi, care vorbesc de „şamani albi” (*sagani bö*) şi de „şamani negri” (*karain bo*), primii fiind în legătură cu zeii, ceilalţi cu spiritele.9 Şi costumele sînt diferite, albe pentru primii, albastre pentru ceilalţi. Chiar mitologia buriaţilor prezintă un dualism clar: numeroasa clasă a semizeilor este subdivizată în hani negri şi hani albi, între care există o duşmănie înverşunată.10 Hanii negri sînt slujiţi de „şamanii negri”; aceştia nu sînt iubiţi, dar sînt folositori oamenilor, pentru că numai ei pot avea rolul de mijlocitori pe lîngă hanii negri (Sandschejew, p. 952). Situaţia nu este totuşi primitivă: după mituri, primul şaman a fost „alb”; cel negru a apărut abia mai tîrziu (*ibid*., p. 976). Ne amintim de asemenea (*cf*. mai sus, pp. 78 şi urm.) că zeul ceresc a fost cel care a trimis Acvila pe Pămînt, pentru a înzestra cu însuşiri şamanice prima fiinţă omenească întîlnită în cale. Împărţirea şamanilor în două categorii ar putea fi un fenomen secundar, petrecut destul de tîrziu, ca urmare fie a unor influenţe iraniene, fie a unei valorizări negative a hierofaniilor htonice şi „infernale” care, cu timpul, au ajuns să desemneze puterile „demonice”.11

Să nu uităm că multe dintre divinităţile şi dintre puterile Pămîntului şi ale Infernului nu sînt neapărat „rele” sau „demonice”. Ele reprezintă, de obicei,

hierofanii autohtone, chiar topice, decăzute din rang ca urmare a modificărilor intervenite în panteon. Uneori, împărţirea zeilor în zei cereşti şi zei htonico-infernali nu este altceva decît o clasificare comodă, fără nici o implicaţie peiorativă pentru cea de-a doua categorie. Am văzut că la buriaţi există o diferenţă foarte clară între hanii albi şi hanii negri. Şi iakuţii cunosc două mari categorii (*bis*) de zei: cei „de sus” şi cei „de jos”, *tangara* („cereşti”) şi „subpămînteni”12, fără să se poată vorbi totuşi de o opoziţie clară între ele (Sieroszewski, pp. 300 şi urm.): este mai curînd vorba de

O clasificare şi de o specializare a diferitelor forme şi puteri religioase.

Oricît ar fi de binevoitori, zeii şi spiritele „de sus” sînt, din păcate, pasivi şi prin urmare nu sînt aproape de nici un ajutor în drama existenţei umane. Locuiesc „în sferele superioare ale cerului, nu se amestecă în treburile oamenilor şi au o influenţă mult mai mică asupra cursului vieţii decît spiritele din celălalt *bis*, « de jos », răzbunătoare, mai aproape de pămînt, mai apropiate de oameni prin legături de sînge şi printr-o organizare în clanuri mult mai riguroasă” (Sieroszewski, p. 301). Conducătorul zeilor şi al spiritelor cereşti este Art-Toion-Aga, „Părintele Domn Stăpîn al Lumii”, care locuieşte „în cele nouă sfere cereşti. Deşi puternic, el rămîne inactiv:

străluceşte ca soarele, care este semnul său, vorbeşte prin glasul tunetului, dar se amestecă prea puţin în treburile oamenilor. În zadar

1 se înalţă rugi pentru nevoile de zi cu zi: liniştea nu-i poate fi tulburată decît în cazuri extraordinare, dar chiar şi atunci, nu se arată prea doritor să se amestece în treburile omeneşti.”13

11 Cu privire la raporturile dintre organizarea dualistă a lumii spirituale şi o posibilă organizare socială dualistă, *cf*. Lawrence KRADER, „Buryat Religion and Society”, în *Southwestern Journal of Anthropology*, X, 3, Albuquerque, 1954, pp. 322-352, (pp. 338 şi urm.).

12 „Sus” şi „jos” sînt, de altfel, nişte termeni destul de vagi, care pot desemna tot atît de bine regiunile situate în amonte şi în aval de un rîu, SIEROSZEWSKI, p, 300. *Cf*, de asemenea, W. JOCHELSON, *The Yakut*, pp. 107 şi urm.; B. D. ŞIMKIN, „A Sketch of the Ket”, pp. 161 şi urm.

13 SIEROSZEWSKI, p, 302, după CIUDYAKOV. Cu privire la caracterul pasiv al Fiinţelor Supreme uraniene, vezi ELIADE, *Traité dĥistoire des religions*, pp. 53 şi urm.; trad. rom., pp. 57 şi urm.

În afară de Art-Toion-Aga mai există şapte zei mari „de sus” şi o mulţime de zei mai mici. Faptul că locuiesc în cer nu implică

O structură uraniană. Alături de „Domnul-Creator Alb” (*Urüng-AiToion*), care locuieşte în al patrulea cer, le întîlnim, de pildă, pe „Blînda-Mamă Creatoare”, „Blînda Doamnă a Naşterii” şi „Doamna Pămîntului” (*An-Alai-Şotun*). Zeul vînătorii, Bai Bainai, locuieşte atît în partea dinspre răsărit a cerului, cît şi pe cîmpii şi în păduri.

1 se aduc însă drept jertfă bivoli negri, semn al originii sale telurice.14

Zona (*bis*) „de jos” cuprinde opt zei mari, în frunte cu „Atotputernicul Domn al Infinitului” (*Ulutuier-Ulu-Toion*) şi un şir nesfîrşit de „spirite rele”. Ulu-Toion nu e rău: „numai că este foarte legat de pămînt, şi tot ceea ce se întîmplă aici îl interesează... UluToion personifică existenţa activă, plină de suferinţe, de dorinţe, de luptă... Trăieşte în partea dinspre Apus, în al treilea cer. Numele lui nu trebuie însă rostit în deşert: cînd păşeşte, pămîntul se mişcă şi se cutremură: inima muritorului plesneşte de spaimă dacă îndrăzneşte să-i privească chipul. Aşadar, nimeni nu l-a văzut. Dintre toate puterile care locuiesc în Cer, doar el coboară în valea oamenilor, scăldată în lacrimi... El le-a dăruit oamenilor focul, l-a creat pe şaman şi l-a învăţat să lupte împotriva răului... El a făcut păsările, animalele din pădure şi chiar pădurile” (Sieroszewski, pp. 306 şi urm.). Ulu-Toion nu ascultă de Art-Toion-Aga, pe care îl socoteşte egalul său.15

14 „Dacă vînătorilor nu le merge bine la vînătoare ori dacă unul dintre ei se îmbolnăveşte, este sacrificat un bivol negru, iar şamanul arde carnea, măruntaiele şi grăsimea. În timpul ceremoniei, chipul de lemn al lui Bainai, învelit într-o piele de iepure, este spălat în sîngele animalului sacrificat. Cînd soseşte dezgheţul să descătuşeze apele, se înfig pe malul apei mai mulţi ţăruşi legaţi între ei cu o frînghie de păr (*sè'ît*)*y* de care sînt agăţate cîrpe şi smocuri de păr; apoi se aruncă în apă unt, prăjituri, zahăr şi bani” (SIEROSZEWSKI, p. 303). Este un sacrificiu amestecat tipic; *cf A*. GAHS, „Kopf-, Schädelund Langknochenopfer bei Rentiervölkern”, *passim*.

15 Ne dăm seama, din această descriere, cît de nepotrivită este includerea lui UluToion printre divinităţile „inferioare”, „de jos”. De fapt, Ulu-Toion cumulează atributele de Domn al Animalelor, de demiurg şi de zeu al fertilităţii.

Fapt semnificativ, sînt aduse drept jertfă animale albe sau cai bălani unora dintre aceste divinităţi „de jos”: lui Kahtîr-Kaghtan Burai-Toion, zeu puternic, pe care nu-l întrece decît Ulu-Toion, i se oferă un cal sur, cu stea albă în frunte; „Doamnei cu mînzul alb” îi este jertfit un mînz alb; pentru ceilalţi zei şi spiritele „de jos” sînt sacrificate iepe bălane cu jaretele albe sau cu coama albă sau iepe sure rotate etc. (Sieroszewski, pp. 303 şi urm.) Fireşte, şi spiritele „de jos” au cîţiva şamani vestiţi. Cel mai cunoscut este „prinţul şamanilor” iakuţi, care locuieşte în partea dinspre Apus a Cerului şi face parte din familia lui Ulu-Toion. „Era odinioară un şaman din neamul *ulus* din ţinutul Nam, din neamul *nosleg* din ţinutul Bötiügne, din neamul *ceakî*... I se aduce drept jertfă un cîine de vînătoare, de culoarea oţelului, cu pete albe, dintre care una mare între ochi şi bot” (*ibid*., p. 305).

Exemplele de mai sus ne îngăduie să vedem cît este de greu de stabilit o graniţă precisă între zeii „uranieni” şi zeii „telurici”, între puterile religioase socotite „bune” şi celelalte, „rele”. Este însă limpede că zeul suprem ceresc este un *deus otiosus* şi că, în panteonul iakut, situaţiile şi ierarhiile au fost în

dese rînduri schimbate şi chiar uzurpate. Dat fiind acest „dualism” complex şi totodată vag, înţelegem de ce şamanul iakut îi poate „sluji” în acelaşi timp pe zeii „de sus” şi pe cei „de jos”, pentru că acel *bis* „de jos” nu înseamnă neapărat „spiritele rele”. Deosebirea dintre şamani şi ceilalţi preoţi („sacrifícatori”) nu este de ordin ritual, ci extatic: ccea ce îl caracterizează pe şamanul iakut şi defineşte statutul său deosebit în cadrul comunităţii religioase (care cuprinde atît preoţi, cît şi laici) nu este faptul că poate sau nu poate face o jertfă sau alta, ci natura aparte a legăturilor sale cu divinităţile, atît cele „de sus” cît şi cele „de jos”.

Cum vom vedea mai bine în cele ce urmează, aceste legături sînt mai „apropiate”, mai „concrete” decît pentru ceilalţi, preoţi sacrifícatori sau laici deoarece la şaman experienţele religioase au întotdeauna o structură extatică, oricare ar fi divinitatea care determină experienţa.

16 Materialî po şamanstvu u altaiţev, p. 33.

Fără a fi la fel de bine diferenţiată ca la buriaţi, aceeaşi împărţire se întîlneşte şi la şamanii altaici, Anohin16 vorbeşte de „şamani albi” (*ak kam*) şi de „şamani negri” (*kara kam*). Radlov şi Potapov nu înregistrează diferenţa: după informaţiile lor, acelaşi şaman poate face deopotrivă călătoria în Cer şi coborîrea în Infern. Afirmaţiile nu sînt însă contradictorii: Anohin (pp. 108 şi urm.) observă că există şi şamani „albi-negri”, care pot face ambele călătorii; etnologul rus aîntîlnit şase şamani „albi”, trei „negri” şi cinci „albi-negri”. Radlov şi Potapov au întîlnit probabil numai şamani din ultima categorie.

Costumul „şamanilor albi” este mai sumar: caftanul (*maniak*) poate lipsi, nu însă şi căciula din blană de miel şi alte însemne.17 Toate şamanele sînt „negre”, pentru că nu fac niciodată călătoria la Cer. Pe scurt, se pare că altaicii cunosc trei feluri de şamani: cei care se ocupă doar de zei şi de puterile cereşti, cei specializaţi în cultul (extatic) al zeilor Infernului şi cei care au legături mistice cu cele două categorii de zei, aceştia din urmă existînd în număr destul de mare.

SACRIFICAREA CALULUI ŞI ÎNĂLŢAREA ŞAMANULUI LA CER (ALTAI)

17 ANOHIN, *Materiali*, p. 34; HARVA, p. 482; W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, IX, p. 244.

18 RADLOV, *Aus Sibirien*, n, pp. 20-50. VERBIŢKI a publicat, în 1870, textul în tătară într-un ziar din Tomsk, după ce a făcut o descriere a ceremoniei. Traducerea cîntecelor şi a invocărilor tătare, precum şi integrarea lor în descrierea ritualului, se datorează lui RADLOV. Un rezumat al acestei descrieri clasice a fost făcut de MIKHAILOWSKI, *op. cit.*, pp. 74-78; *cf.* şi HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, pp. 553-556. Recent, W. SCHMIDT a dedicat un întreg capitol din volumul IX al lucrării sale *Der Ursprung der Gottesidee* (pp, 278-341) prezentării şi analizei textului lui Radlov,

Toate aceste lucruri vor fi mai clare după ce vom relata cîteva şedinţe şamanice, făcute în diverse scopuri: sacrificarea calului şi înălţarea la cer,

cercetarea cauzelor unei boli şi îngrijirea bolnavului, însoţirea sufletului celui mort în Infern şi purificarea casei etc. Ne vom mărgini, deocamdată, să descriem şedinţele, fără a studia transa propriu-zisă a şamanului, dar amintind concepţiile religioase şi mitologice care valorizează călătoriile extatice. Această ultimă problemă, a bazelor mitice şi teologale ale extazului şamanic, va fi reluată mai tîrziu. Trebuie adăugat, de asemenea, şi faptul că fenomenologia şedinţei diferă de la trib la trib, deşi structura rămîne mereu aceeaşi. Nu am socotit necesar să precizăm toate aceste diferenţe, legate îndeosebi de amănunte. Am încercat în primul rînd, în acest capitol, să descriem cît mai amănunţit cele mai importante tipuri de şedînţe şamanice. Vom începe cu descrierea clasică a ritualului altaic făcută de Radlov, care se întemeiază nu numai pe propriile sale observaţii, ci şi pe textele cîntecelor şi ale invocaţiilor înregistrate la începutul secolului al XIX-lea de către misionarii din Altai şi redactate mai tîrziu de preotul Verbiţki.18 Sacrificiul este sărbătorit, din cînd în cînd, de fiecare familie, iar ceremonia ţine două-trei seri la rînd.

Prima seară este consacrată pregătirii ritului. Şamanul (*kam*) alege un loc pe cîmp, ridică o iurtă nouă, în care pune un mesteacăn tînăr căruia i s-au tăiat crengile şi pe trunchiul căruia se crestează nouă trepte (*taptî*). Frunzele din vîrful mesteacănului, de care este legat un steag, ies prin deschizătura de sus a iurtei. În jurul iurtei se ridică un fel de ţarc din nuiele de mesteacăn, iar la intrare se înfige o altă nuia, de care este legat un smoc de păr de cal. Se alege apoi un cal de culoare deschisă şi, după ce se verifică dacă este primit de divinitate, şamanul îl încredinţează uneia dintre persoanele de faţă, numită din acest motiv Bas-tut-kan-kisi, „cel care ţine capul”. Şamanul flutură o creangă de mesteacăn peste spinarea calului, pentru a îndemna sufletul animalului să iasă din trup şi pentru a pregăti zborul spre Bai Ülgän. Apoi repetă gestul deasupra „celui care ţine capul”, pentru că „sufletul” acestuia va însoţi sufletul calului în călătoria cerească, fiind aşadar la dispoziţia lui *kam*.

Şamanul se întoarce în iurtă, pune crengile pe foc şi îşi afumă tamburina. Începe să cheme spiritele, poruncindu-le să intre în tobă:

va avea nevoie de fiecare dintre ele cînd se va înălţa la Cer. La fiecare chemare, spiritul răspunde: „Sînt aici, ia/w!”, iar şamanul mişcă tamburina ca şi cum ar prinde spiritul. După ce şi-a adunat spiritele ajutătoare (care sînt toate cereşti), şamanul iese din iurtă.

La cîţiva paşi depărtare se află o sperietoare în formă de gîscă; se aşază călare pe ea, dînd repede din mîini, ca şi cum şi-ar lua zborul, şi cîntă:

„Deasupra cerului alb, Deasupra norilor albi, Deasupra cerului albastru, Deasupra norilor albaştri, înalţă-te la cer, o, pasăre!”

La această chemare, gîsca răspunde gîgîind: „Ungaigakgak, ingaigak, kaigaigakgak, kaigaigak.” Bineînţeles, şamanul este cel care imită pasărea. Călare pe gîscă, *kam* urmăreşte sufletul calului (*pura*) - care, chipurile, a fugit - nechezînd precum un trăpaş. Cu ajutorul celor de faţă, mînă sufletul animalului

în ţarc şi imită cît mai bine calul prins: nechează, se repede şi se preface că laţul cu care a fost prins animalul îl strînge de gît. Uneori, lasă să cadă tamburina, pentru a arăta că sufletul calului a scăpat. În cele din urmă acesta este prins din nou, şamanul îl afumă cu ghimber şi alungă gîsca. Apoi binecuvîntează calul şi, cu ajutorul cîtorva persoane, îl ucide cu cruzime, frîngîndu-i spinarea, astfel încît nici o picătură de sînge să nu curgă pe pămînt, nici să nu-i murdărească pe cei de faţă.19 Pielea şi oasele sînt legate de o prăjină lungă.20 După ce se fac ofrande strămoşilor şi spiritelor protectoare ale iurtei, carnea este pregătită şi mîncată ritual, şamanul primind bucăţile cele mai bune.

A doua şi cea mai importantă parte a ceremoniei are loc în seara următoare. Acum şamanul îşi va dovedi puterile şamanice, în călătoria extatică la Cer, pînă la Bai Ülgän. În vatră arde focul. Şamanul le oferă came de cal Stăpînilor tobei, adică spiritelor care personifică puterile şamanice din familia sa, cîntînd:

„Primeşte această bucată, o, Kaira Han!
Stăpîn al tobei cu şase feţe,
Vino spre mine zornăind!
Dacă strig *cioc*\, apleacă-te!
Dacă strig *mă*! primeşte darul meu! „

19 După POT ANIN (*Ocerki*, IV. p. 79), lîngă masa sacrificială se fixează două prăjini cu cîte o pasăre de lemn în vîrf; cele două prăjini sînt legate între ele cu o frînghie, de care se agaţă crenguţe verzi şi o piele de iepure. La dolgani, prăjinile cu păsări de lemn în vîrf reprezintă stîlpii cosmici: *cf*. HARVA (HOLMBERG), *Der Baum des Lebens*, p. 16, fig. 5-6; *id*., *Die religiösen Vorstellungen*, p. 44. Pasărea simbolizează, bineînţeles, puterea magică a şamanului de a zbura.

20 Acelaşi mod de sacrificare a calului şi a oilor se întîlneşte la alte triburi altaice şi la teleuţi: *cf* POT ANIN, *op*. *cit*., IV, pp. 78 şi urm. Este vorba de sacrificarea specifică a capului şi a oaselor lungi, întîlnita în forma cea mai pură la populaţiile arctice; *cf*. A. GAHS, „Kopf-, Schädelund Langknochenopfer bei Rentiervölkern**; W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, III, Münster, 1931; pp. 334,367 şi urm., 462 şi urm. etc.; VI (1935), pp. 70-75, 274-281 etc.; IX, pp. 287-292; *id*., „Das Himmelsopfer bei den innerasiatischen Pferdezüchtervölkern”, *Ethnos*, vol. 7,1942, pp. 127-148. Vezi şi K. MEULI, „Griechische Opferbräuche**, pp. 283 şi urm.

21 Cu privire la implicaţiile paletnologice şi religioase ale acestui rit, *cf* MEULI, *op*. *cit*., pp. 224 şi urm. şi *passim*.

Şamanul se adresează în acelaşi fel Stăpînului focului, simbol al puterii sacre a proprietarului iurtei, care s-a îngrijit de ceremonie.

Ridicînd o cupă, şamanul imită cu buzele zgomotul unei mulţimi de oaspeţi nevăzuţi, care beau: apoi taie bucăţi din carnea de cal, pe care le

împarte celor de faţă (reprezentanţii spiritelor), care le înfulecă zgomotos.21 Pe urmă, şamanul afumă cele 9 veşminte legate de o frînghie drept ofrandă a stăpînului casei pentru Bai Ülgän, cîntînd:

„Daruri pe care nici un cal nu le poate purta,
Alás! Alás! Alás!
Pe care nici un om nu le poate ridica,
Alás! Alás! Alás!
Veşminte cu trei gulere, întoarce-le de trei ori şi priveşte-le, Să fie acoperămînt trăpaşului,
Alás! Alás! Alás!
Prinţ Ülgän, tu, comoară de bucurie!...”

Îmbrăcîndu-şi costumul şamanic, *kam* se aşază pe o băncuţă, începe să-şi afume toba şi să cheme o mulţime de spirite, mari şi mici, care răspund fiecare, pe rînd: „Sînt aici, *kam*\” îi cheamă astfel pe Yayyk Han, Spiritul Mării, Kaira Han, Paisîn Han, apoi familia lui Bai Ülgän (Mama Tasîgan cu 7 fiice de-a dreapta şi alte 7 de-a stînga), apoi Stăpînii şi Eroii din Abakan şi din Altai (Mordo Han, Altai Han, Oktu Han etc.). După această lungă chemare, i se adresează lui Märküt, Pasărea-Cerului:

„Pasăre cerească, cei cinci Märküt,
Tu cu ghearele tale puternice de fier,
Ghearele lunii sînt de aramă
Iar ciocul lunii este de gheaţă;
Puternică este bătaia aripilor tale uriaşe,
Coada ta este aidoma unui evantai,
Sub aripa ta stîngă se ascunde luna,
Sub cea dreaptă soarele,
Tu, maică a nouă vulturi,
Zbori peste Yaik fără să te rătăceşti,
Nu osteneşti deasupra lui Edil!
Vino spre mine şi cîntă!
Joacă-te, apropie-te de ochiul meu drept,
Aşază-te pe umărul meu drept!...”

Şamanul imită ţipătul păsării, pentru a-şi vesti prezenţa: kazak, kak, kak! Sînt aici, *kam*! Şi în acelaşi timp îşi lasă umărul în jos, ca şi cum s-ar apleca sub greutatea unei păsări uriaşe.

Şamanul continuă să cheme spiritele, iar toba devine din ce în ce mai grea. Însoţit de numeroasele şi puternicele spirite protectoare, şamanul înconjoară de cîteva ori mesteacănul aflat înăuntrul iurtei22, îngenunchind apoi în faţa uşii, pentru a-l ruga pe Spiritul-Portar să-i dea o călăuză. După ce a căpătat un răspuns favorabil, se întoarce în mijlocul iurtei, bătînd toba, răsucindu-se şi murmurînd cuvinte de neînţeles. Apoi îi purifică pe toţi cei de faţă cu toba, începînd cu stăpînul casei. Este o ceremonie lungă şi complexă,

care se încheie cu slăvirea şamanului. Acesta este şi semnalul înălţării propriu-zise, căci după puţin timp, şamanul se aşază deodată pe prima dintre crestăturile (*taptî*) de pe trunchiul mesteacănului, lovind toba cu putere şi strigînd: *cioc*! *cioc*! Face, de asemenea, anumite mişcări, pentru a arăta că se înalţă la cer. Fiind în „extaz” (?!).

el înconjoară mesteacănul şi focul, imitînd bubuitul tunetului, după care se apropie iute de o laviţă acoperită cu o pătură de cal.

Este sufletul lui *pura*, calul sacrificat. Şamanul se urcă pe laviţă şi strigă:

„Am urcat o treaptă!

Aihai! Aihai!

Am ajuns la un ţinut (ceresc)

Sagarbata!

M-am căţărat pînă sus de tot pe taptî!

Sagarbata!

M-am ridicat pînă la luna cea plină!

Sagarbata!”23

22 Acesta este simbolul Arborelui Lumii, aflat în mijlocul Universului, axul cosmic care leagă Cerul, Pămîntul şi Infernul: cele 7, 9 sau 12 crestături (*taptî*) reprezintă „Cerurile”, nivelurile cereşti. Se cuvine remarcat faptul că şamanul îşi face întotdeauna călătoria extatică în apropiere de „Centrul Lumii*4. Să mai amintim şi ca mesteacănul şamanic poartă, la buriaţi, numele de *udesihurhan*, „paznicul porţii'*, pentru că el îi deschide şamanului porţile Cerului {*cf*. p. 122).

23 Este vorba, fără îndoială, de o exagerare pricinuită de beţia ruperii primului nivel cosmic, deoarece, în realitate, şamanul nu a ajuns decît în primul cer, nu s-a căţărat pe vîrful *taptî* şi nici măcar nu s-a înălţat pînă la luna plină (care se află în al şaselea cer).

Şamanul se încinge din ce în ce mai tare, bate mereu toba şi îi porunceşte lui Bas-tut-kan-kisi să se grăbească. Într-adevăr» sufletul „celui care ţine capul” părăseşte trupul în acelaşi timp cu sufletul calului sacrificat. Bas-tut-kan-kisi se plînge de greutatea drumului, iar şamanul îi dă curaj. Apoi, urcînd pe cea de-a doua dintre *taptî*, pătrunde simbolic în al doilea cer, strigînd:

„Am trecut prin cea de-a doua boltă, Am urcat cea de-a doua treaptă!

Iată: bolta s-a spart în bucăţele!...”

Şi, imitînd din nou tunetul şi trăsnetul, rosteşte:

„Sagarbata! Sagarbata!

Am urcat cea de-a doua treaptă!” şi aşa mai departe.

În al treilea cer, *pûra* este obosit, iar pentru a-i uşura călătoria, şamanul cheamă gîsca. „Kagak! Kagak! Sînt aici, *kam*! „ Şamanul se aşază călare pe gîscă şi-şi continuă călătoria în cer. Descrie înălţarea şi imită gîgîitul gîştei, care se plînge şi ea că drumul e greu.

În cel de-al treilea cer se face un popas. Ajuns aici, şamanul vorbeşte despre oboseala calului şi a sa, dînd şi veşti despre vreme, despre bolile şi

nenorocirile care se apropie şi despre jertfele pe care s-ar cuveni să le facă oamenii.

După ce Bas-tut-kan-kisi s-a odihnit destul, călătoria continuă.

Şamanul urcă, una cîte una, treptele crestate în mesteacăn, pătrunzînd astfel, pe rînd, în celelalte regiuni cereşti. Călătoria este îmbogăţită şi cu alte episoade, unele destul de groteşti: şamanul îi oferă tutun lui Karakus, Pasărea Neagră, care se află în slujba sa, iar Kārākus vînează un cuc; îl adapă pe *pura*, imitînd zgomotul făcut de un cal care bea apă; în al şaselea cer are loc o întîmplare comică:

vînătoarea unui iepure.24 în cel de-al cincilea cer, şamanul stă îndelung de vorbă cu puternicul Yayutsi („Creatorul Suprem”), care îi dezvăluie mai multe taine ale viitorului; unele sînt rostite cu glas tare, altele în şoaptă.

În cel de-al şaselea cer, şamanul se închină în faţa lunii, iar în cel de-al şaptelea, în faţa soarelui. Trece prin toate cerurile, pînă la cel de-al nouălea, iar dacă este cu adevărat puternic, pînă la al doisprezecelea şi chiar mai sus: înălţarea depinde numai şi numai de puterea şamanului. Cînd a ajuns unde i-a îngăduit puterea, şamanul se opreşte, lasă toba din mînă şi îl cheamă cu umilînţă pe Bai Ülgän, astfel:

24 Iepurele fiind un animal lunar, este firesc să fie vînat în cel de-al şaselea cer, care este al Lunii.

„Dumnezeu la care duc trei scări, Bai Ülgän stăpînul a trei turme, Creasta albastră care se zăreşte,

Cerul albastru care se arată,
Norul albastru care se rostogoleşte,
Cer albastru la care nu poţi ajunge!
Cer alb la care nu poţi ajunge!
Loc aflat la un an depărtare de apă!
Părinte Ülgän slăvit de trei ori,
Pentru care sclipesc marginile lunii,
Care se slujeşte de copita de cal!
Tu, Ülgan, ai zămislit toţi oamenii
Care se mişcă în jurul nostru.
Tu, Ülgän, ne-ai dăruit tuturor turme!
Nu ne lăsa să ne prăbuşim în suferinţă,
Ajută-ne să putem ţine piept Celui Rău!
Nu ni-l arăta pe Körmös (spiritul rău),
Nu ne da în mîinile sale!
Tu care ai făcut să se rotească cerul înstelat
De mii şi mii de ori,
Nu osîndi păcatele mele! „

Şamanul află de la Bai Ülgän dacă jertfa a fost primită şi capătă în schimb veşti cu privire la vreme şi la noua recoltă; află, de asemenea, ce jertfa mai

aşteaptă divinitatea. Acest episod marchează punctul culminant al „extazului”: şamanul se prăbuşeşte, istovit.

Bas-tut-kan-kisi se apropie şi îi ia din mîini toba şi toiagul. Şamanul rămîne nemişcat şi mut. După cîtva timp, se freacă la ochi, ca şi cum s-ar trezi dintr-un somn adînc, şi îi salută pe cei de faţă ca după o lungă absenţă.

25 HARVA reproduce (*Die religiösen Vorstellungen*, p. 557, fig. 105) desenul unui şaman altaic, înfaţişînd înălţarea la cer cu prilejul sacrificării calului. ANOHIN publică mai multe texte (poeme şi rugăciuni) rostite în timpul înălţării şamanului ia cer, cu sufletul mînzului sacrificat, în cadrul jertfei aduse lui KarŠut, cel mai cunoscut fiu al lui Bai Ülgän (A. V. ANOHIN, *Materialipo şamanstvu u altaiţev*, pp. 101-104; *cf*, traducere şi comentariu în W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, IX, pp. 357-363). W, AMSCHLER prezintă observaţiile lui VERBIŢKI cu privire la sacrificarea calului la telingiţii din Altai; *cf* „Ueber die Tieropfer (besonders Pferdeopfer) der Telingiten im sibirischen Altai”, în *Anthropos*, XXVIII, 3-4, 1933, pp. 305-313. D. ZELENIN descrie

Uneori, sărbătoarea se încheie cu un ceremonial; mai ales la oamenii înstăriţi, se prelungeşte cu încă o zi, petrecută în libaţii închinate zeilor şi ospeţe în timpul cărora se consumă cantităţi enorme de băuturi alcoolice.25

BAI ÜLGÄN ŞI ŞAMANUL ALTAIC

Ritualul pe care l-am examînat necesită cîteva observaţii. Se vede limpede că acest ritual cuprinde două părţi deosebite, de fapt fără vreo legătură între ele: a) jertfa către Fiinţa Cerească; b) înălţarea simbolică a şamanului26 şi înfăţişarea sa, împreună cu sufletul animalului sacrificat, dinaintea lui Bai Ülgän. Sacrificarea calului la altaici, aşa cum se practica în secolul al XIX-lea, aducea cu jertfele în cinstea Fiinţelor Supreme Cereşti din Extremul-Nord asiatic, ritul fiind de altfel cunoscut în religiile cele mai arhaice, unde prezenţa unui şaman-sacrificator nu este necesară. Într-adevăr, cum am mai arătat, numeroase popoare turcice cunosc aceeaşi sacrificare a calului în cinstea Fiinţei Cereşti, fără să recurgă însă la ajutorul şamanului.

Sacrificarea calului era practicată de cele mai multe popoare indo-europene27, fiind întotdeauna închinată unui zeu al cerului sau al furtunii. Sîntem aşadar îndreptăţiţi să afirmăm că rolul şamanului în ritul altaic este recent, scopurile sale fiind cu totul altele decît ofranda animalului către Fiinţa Supremă.

sacrificarea calului la kumandinii din Aitai, rit care se aseamănă destul de bine cu cel descris de RADLOV, dar nu cuprinde călătoria şamanului în Cer, pentru a-i dărui sufletul calului lui Sulta-Han (= Bai-Ülgän); *cf*. D. ZELENIN, „Ein erotischer Ritus în den Opferungen der altaischen Türken”, pp. 84-86. La tătarii din tribul lebed, sacrificarea calului se face într-o noapte cu lună plină, după solstiţiul de vară; este un rit agrar („să crească grîul”) şi este foarte posibil vorba de o substituire tîrzie (HARVA, p. 577, după K. HILDEN). Aceeaşi „agrarizare” a sacrificării calului se întîlneşte la teleuţi (sacrificarea are loc la

20 iulie, „pe ogor”, HARVA, p. 577). Şi buriaţii practică sacrificarea calului, însă şamanul nu are, de această dată, nici un rol; este vorba de o ceremonie specifică popoarelor de crescători de cai. Jeremiah CURTIN oferă cea mai elaborată descriere a sacrificării în *A Journey în Southern Siberia*, pp. 44-52. Pentru alte detalii, vezi HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, pp. 574 şi urm. (după ŞAŞKOV) şi W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, X, pp. 226 şi urm.

26 în legătură cu acest motiv, *cf*. şi W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, XI, pp. 651 -658.

27 Cf. W. KOPPERS, „Pferdeopfer und Pferdekult der Indogermanen”, *Wietwr Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, vol. IV, Salzburg-Leipzig, 1936, pp. 279-412; *id*., „Urtürkentum und Urindogermanentum im Lichte der völkerkundlichen Universalgeschichte”, *Belleten*, nr. 20, Ankara, 1941, pp. 481-525.

Cea de-a doua observaţie este legată de Bai-Ülgän. Deşi însuşirile sale sînt cereşti, sîntem îndreptăţiţi să credem că acesta nu este nici neapărat, nici dintotdeauna un zeu suprem uranian. Bai-Ülgän are mai curînd trăsăturile unui zeu al „văzduhului” şi al fertilităţii, pentru că are o soţie şi mulţi copii şi hotărăşte înmulţirea turmelor şi bogăţia recoltelor. Adevăratul zeu ceresc suprem al altaiciior pare să fie Tengere Kaira Han28 („milostivul Zeu Cer”), dacă e să ne luăm după structura mai apropiată de samoiedul Num şi de turco-mongolul Tengri, „Cerul”29. Tengre Kaira Han are rolul principal în miturile legate de cosmogonie şi de sfîrşitul lumii, din care Bai Ülgän lipseşte. Trebuie subliniat că pentru el nu se prevede nici un sacrificiu, în timp ce lui Bai Ülgän şi lui Erlik Han li se aduc nenumărate jertfe (Schmidt, *Der Ursprung*, DC, p. 143). Această ieşire a lui Tengere Kaira Han din cult este însă sortită aproape tuturor zeilor uranieni (*cf*. Eliade, *Traité*, pp. 53 şi urm.; trad. rom., pp. 57 şi urm.). Calul era probabil jertfit la început lui Tengere Kaira Han; am văzut că ritul altaic este de fapt cuprins în categoria sacrificărilor capului şi a oaselor lungi, destinate divinităţilor cereşti arctice şi nord-asiatice (*cf*. A. Gahs, *op. cit*.), Să amintim în legătură cu acest subiect că în India vedică sacrificarea calului (*açvamedha*), oferit la început lui Varuna şi, după cît se pare, şi lui Dyaus, a fost în cele din urmă făcută în cinstea lui Prajāpati şi chiar lui Indra (Eliade, *Traité*, p. 92; trad. rom., p. 86). Fenomenul de înlocuire treptată a unui zeu ceresc cu un zeu al văzduhului (şi cu un zeu fecundator, în zonele agricole) este destul de frecvent în istoria religiilor (*ibid*., p. 92 şi urm.; trad. rom., pp. 86 şi urm.).

28 Cu privire la acest nume, vezi Paul PELLIOT, „Tängrim tärim”, *Toung Pao*, vol. 37, 1944, pp. 165-185: „numele de « Cer » este cel mai vechi nume atestat în limbile altaice, de vreme ce este cunoscut în hiong-noou de la începutul erei creştine” (*ibid*.,*p*. 165).

29 Cf ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, p. 65; trad. rom, pp. 60-61. Vezi şi J.-R ROUX, „Tängri. Essai sur le ciel-dieu des peuples altaïques”, *passim*\

N. PALLISEN, „Die alte Religion der Mongolen und der Kultus Tchingis-Chans”, în *Numen*, III, 1956, pp. 178-229, în special pp. 185 şi urm.

Ca mai toţi zeii văzduhului şi ai fecundităţii, Bai Ülgän este mai puţin distant, mai puţin pasiv ca divinităţile uraniene pure, interesîndu-se de soarta oamenilor şi ajutîndu-i în nevoile de zi cu zi.

„Prezenţa” acestui zeu este mai concretă, „dialogul” cu el este mai „omenesc” şi mai „dramatic”. Se poate presupune că, tocmai datorită unei experienţe religioase mai concrete şi mai bogate din punct de vedere morfologic, şamanul a putut înlocui sacrificatorul în sacrificarea calului, tot aşa cum Bai Ülgän l-a înlocuit pe vechiul zeu ceresc, Jertfa devine acum un fel de „psihoforie”, încheiată printr-o întîlnire dramatică între zeu şi şaman şi printr-un dialog concret (şamanul ajungînd să imite uneori glasul zeului).

Nu este greu de înţeles de ce tocmai şamanul, supus formelor prin excelenţă „extatice” de experienţă religioasă, şi-a însuşit funcţia principală în sacrificarea calului la altaici: tehnica extazului îi îngăduia să-şi părăsească trupul şi să călătorească în cer. Putea aşadar repeta călătoria, ducînd cu sine sufletul animalului sacrificat, pentru a-l înfăţişa în chip direct şi concret lui Bai Ülgän. Faptul că este vorba de o înlocuire, probabil destul de tîrzie, este dovedit, printre altele, de intensitatea mediocră a „transei”. În sacrificarea descrisă de Radlov, „extazul” este imitat clar. De fapt, şamanul mimează îndelung o înălţare (după canoanele tradiţionale: zbor de pasăre, goană călare etc.), iar aspectul ritului este mai curînd dramatic decît extatic.

Ceea ce nu dovedeşte cîtuşi de puţin că şamanii altaici nu sînt în stare să intre în transă, numai că transele au loc cu prilejul altor şedinţe şamanice şi nu la sacrificarea calului.

COBORÎREA ÎN INFERN (ALTAI)

Înălţarea la Cer a şamanului altaic are drept corespondent coborîrea în Infern, Ceremonia este cu mult mai complicată şi, cu toate că poate fi îndeplinita de şamani care sînt deopotrivă „albi” şi „negri”, este legată în mod firesc de însuşirile celor din urmă. Radlov nu a putut lua parte la nici o şedinţă şamanică de coborîre în Infern.

Anohin, care a cules textele a cinci ceremonii de înălţare la Cer, nu a întîlnit decît un singur şaman (Mampiii) care a acceptat să repete în faţa lui formulele unei şedinţe de coborîre în Infern. Mampiii, care i-a oferit informaţiile, era un şaman „alb şi negru”: poate tocmai din acest motiv, în chemarea lui Erlik (= ärlik) Han, îl amintea şi pe Bai Ülgän. Anohin30 dă doar textele ceremoniei, fără a oferi altă informaţie cu privire la ritualul propriu-zis.

30 A. V. ANOHIN, *Material t po şamanstvu u altaiţev*, pp. 84-91; *cf*. comentariul lui W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, pp. 384-393.

Conform acestor texte, şamanul coboară vertical, una după alta, cele şapte „scări” sau regiuni subterane numite *pudak*, „piedici”. Este însoţit de strămoşi şi de spiritele ajutătoare. La fiecare „piedică” trecută descrie o nouă

epifanie subpămînteană; cuvîntul *negru* apare aproape în fiecare vers. La cea de-a doua „piedică” vorbeşte de zgomote metalice; la cea de-a cincea, aude foşnetul valurilor şi şuieratul vîntului; în sfîrşit, la cea de-a şaptea, unde se află şi gurile celor nouă rîuri subpămîntene, zăreşte palatul lui Erlik Han, clădit din piatră şi din lut negru şi apărat din toate părţile. Şamanul rosteşte o rugăciune lungă dinaintea lui Erlik (în care îl pomeneşte şi pe Bai Ülgän „cel de sus”), apoi se întoarce în iurtă şi le împărtăşeşte celor de faţă urmările călătoriei.

Potanin a făcut o descriere amănunţită a ritualului de coborîre - dar fără texte - după informaţiile unui preot ortodox, Civalkov, care luase parte, în tinereţe, la mai multe ceremonii, făcînd chiar parte din cor.31 Există unele deosebiri între ritualul descris de Potanin şi textele culese de Anohin, datorate tară îndoială faptului că este vorba de triburi diferite, dar şi faptului că Anohin nu a dat decît textele invocaţiilor şi ale rugăciunilor, fără nici o explicaţie a ritualului. Cea mai însemnată deosebire este cea care priveşte direcţia: verticală la Anohin, orizontală, apoi de două ori verticală (înălţare urmata de coborîre) la Potanin.

Şamanul îşi începe călătoria chiar din iurtă. O ia spre sud, trece prin ţinuturile vecîne, urcă munţii Altai şi descrie, în trecere, deşertul chinez de nisip roşu. Trece apoi, călare, printr-o stepă galbenă deasupra căreia coţofana n-ar putea zbura. „O vom trece, prin puterea cîntecelor!”, strigă şamanul către cei de faţă, intonînd un cîntec pe care aceştia îl continuă, în cor. Dinaintea lui se întinde altă stepă, albicioasă, peste care corbul n-ar putea trece. Şamanul face din nou apel la puterea magică a cîntecelor, iar cei de faţă i se alătură, în cor, în sfîrşit, ajunge la Muntele de Fier, Ternir Taiksa, a cărui creastă atinge Cerul. Urcuşul este plin de primejdii, şamanul mimează drumul anevoios, suflă greu, sleit de puteri, cînd ajunge în vîrf.

31 S. N. POTANIN, *Ocerki severo-zapadnoi Mongolii*, vol. IV, pp. 64-68; rezumat în MIKHAILOWSKI, pp. 72-73; HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, pp. 558-559; comentariu la SCHMIDT. *Der Ursprung*, *IX*, pp. 393-398.

Pe munte sînt împrăştiate oasele albite ale celorlalţi şamani, care nu au avut puterea de a ajunge în vîrf, şi cele ale cailor. După ce trece de munte, şamanul ajunge la o gaură, care este intrarea în lumea cealaltă, *yer* mes/, „fălcile Pămîntului”, sau *yer tunigi*, „hornul de fum al Pămîntului”. Şamanul intră în gaură şi dă de un podiş, apoi de o mare peste care se întinde o punte subţire precum firul de păr; păşeşte pe punte şi, pentru a arăta cît de primejdioasă este trecerea, se clatină, prefăcîndu-se că se prăbuşeşte. Zăreşte pe fundul mării oasele nenumăraţilor şamani care au căzut, pentru că păcătosului nu-i este dat să treacă puntea. Şamanul trece prin faţa locului de caznă a păcătoşilor şi vede un om cu urechea ţintuită de un stîlp, care ascultase toată viaţa pe la uşi: altul, care spusese minciuni, este spînzurat de limbă, altul, care fusese lacom, este înconjurat de bucate fără să le poată atinge, şi aşa mai departe.

O dată trecută puntea, şamanul goneşte călare spre locuinţa lui Erlik Han. Izbuteşte să pătrundă înăuntru, trecînd de cîinii care păzesc intrarea şi de paznicul care se lasă îmbunat pînă la urmă cu daruri. (Pentru aceasta au fost pregătite, înainte de plecarea şamanului spre Infern, bere, carne fiartă de vacă şi piei de dihor.) După ce a primit darurile, paznicul îl lasă pe şaman să intre în iurta lui Erlik. Aici se petrece scena cea mai dinamică. Şamanul se îndreaptă spre uşa cortului unde are loc şedinţa şi se preface că se apropie de Erlik. Se închină dinaintea Regelui Morţilor şi, rostind mereu *Mer gui mer gul* şi lovindu-şi fruntea cu toba, încearcă să-i atragă atenţia lui Erlik. Şamanul începe îndată să strige, pentru a arăta că zeul l-a băgat în seamă şi este mînios peste măsură. Şamanul se adăposteşte lîngă uşa cortului, iar ceremonia se repetă de trei ori.

În cele din urmă, Erlik Han îi vorbeşte: „Cei care au pene nu pot zbura pînă aici, cei care au gheare nu pot ajunge aici; de unde vii tu, gîndac negru şi scîrbos?”

Şamanul îşi rosteşte numele, apoi numele strămoşilor săi, poftindu-l pe Erlik să bea: se preface că toarnă vin în tobă şi că îl oferă Regelui Infernului. Erlik primeşte, începe să bea, iar şamanul îi imită pînă şi sughiţul. Îi oferă apoi lui Erlik un bou sacrificat mai înainte, precum şi mai multe veşminte şi blănuri, toate agăţate de o frînghie.

Oferindu-le, şamanul atinge cu mîna fiecare lucru. Însă blănurile şi veşmintele nu-i sînt luate proprietarului.

În acest timp, Erlik se îmbată, iar şamanul imită cît mai bine toate fazele beţiei. Zeul devine binevoitor, îl binecuvîntează, făgăduieşte să înmulţească vitele şi altele. Şamanul se întoarce bucuros pe pămînt, călare nu pe un cal, ci pe o gîscă, şi intră în iurtă în vîrful picioarelor, ca şi cum ar zbura, imitînd ţipătul păsării: Naîngak! naîngak! Şedinţa ia sfîrşit, şamanul se aşază, cineva ia toba din mîinile lui şi bate în ea de trei ori. Şamanul se freacă la ochi, ca şi cum s-ar trezi din somn.

Este întrebat: „A fost bun drumul călare? Ai izbutit?” Iar el răspunde: „Am făcut o călătorie minunată. Am fost foarte bine primit! „

Coborîrile în Infern se fac mai ales cînd sufletul bolnavului trebuie căutat şi adus înapoi. Vom găsi mai departe mai multe povestiri siberiene cu privire la această călătorie. Bineînţeles, coborîrea şamanului în Infern are loc şi în celălalt scop, adică pentru a însoţi sufletul răposatului pînă în împărăţia lui Erlik.

Vom avea prilejul de a compara cele două tipuri de călătorii extatice - în Cer şi în Infern - şi de a arăta schemele cosmografice pe care le implică. Deocamdată vom privi mai îndeaproape ritualul de coborîre descris de Potanin. Unele amănunte ţin doar de coborîrile în Infern: astfel, de pildă, cîinele şi paznicul de la poartă, care păzesc intrarea în împărăţia morţilor. Este un motiv bine cunoscut în mitologiile legate de Infern, pe care îl vom mai întîlni adesea în cele ce urmează. Motivul punţii înguste ca firul de păr este mai puţin legat

de Infern; puntea simbolizează trecerea spre cealaltă lume, însă nu neapărat spre Infern; doar păcătoşii nu izbutesc să treacă puntea, căzînd în prăpastie. Trecerea unei punţi foarte înguste, dintre două regiuni cosmice, semnifică şi trecerea de la un mod de existenţă la un altul: de la neiniţiat la iniţiat, sau de la „viu” la „mort” (*cf.* mai jos, pp. 439 şi urm.).

Relatarea lui Potanin prezintă mai multe discrepanţe: în timpul călătoriei, şamanul se îndreaptă spre sud, urcă un munte şi coboară apoi în Infern, de unde se întoarce tot călare, dar nu pe cal, ci pe o gîscă. Acest ultim amănunt este destul de ciudat, nu pentru că ar fi greu de imaginat un zbor prin gaura care duce în Infern32, ci pentru că zborul călare pe gîscă aminteşte de înălţarea şamanului la cer.

Probabil că este vorba, în acest caz, de o contaminare a temei coborîrii de către cea a înălţării.

32 în folclorul siberian, eroul este adesea purtat pe aripile unui vultur ori ale altei păsări din străfundurile Infernului la suprafaţa Pămîntului. La golzi, şamanul nu poate face călătoria extatică în Infern fără ajutorul unei păsări-spirit (*koori*), care îl aduce înapoi pe pămînt: şamanul face partea cea mai grea a călătoriei de întoarcere pe aripile lui *koori* (*cf* HARVA, *op. cit.*, 338).

33 N. K. CHADWICK, „Shamanism among the Tatars of Central Asia”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, LXVI, Londra, 1936, pp. 75-112, p. 111; *id.*, *Poetry and Prophecy*, pp. 82, 101; H. M. şi N. K. CHADWICK, *The Growth of Literatuře*, III, p. 217.

Cît despre faptul că şamanul se îndreaptă mai întîi spre sud, urcă un munte şi numai după aceea coboară în Infern, s-a văzut în acest itinerar amintirea destul de ştearsă a unei călătorii în India şi s-a încercat chiar identificarea viziunilor infernale cu imaginile care pot fi întîlnite în templele-peşteri din Turkestan sau din Tibet.33 Influenţele meridionale, şi în ultimă instanţă chiar cele indiene, există în mod evident în mitologiile din Asia Centrală, precum şi în folclor.

Numai că aceste influenţe au vehiculat o geografie mitică şi nu amintiri vagi ale unei geografii reale (orografie, itinerare, temple, peşteri etc.). Infernul lui Erlik a avut probabil modele irano-indiene, dar discutarea acestei probleme ne-ar lua mult prea mult timp, aşa că o amînăm pentru un studiu ulterior.

ŞAMANUL PSIHOPOMP (ALTAICI, GOLZI, IURACI)

Popoarele din Asia Septentrională concep lumea cealaltă ca pe o imagine răsturnată a celei reale. Totul se petrece întocmai ca pe pămînt, dar în sens invers: cînd pe pămînt este ziuă, dincolo este noapte (şi de aceea sărbătorile morţilor au loc după apusul soarelui, cînd morţii se trezesc şi îşi încep ziua), cînd pentru cei vii este vară, pe tărîmul morţilor este iamă, cînd vînatul sau peştele lipsesc pe pămînt, înseamnă că se găsesc din belşug pe lumea cealaltă şi aşa mai departe. Beltirii pun un frîu şi o sticlă cu vin în mîna stîngă a mortului, care înseamnă pe pămînt mîna dreaptă. În Infern, rîurile curg spre

izvoare. Şi tot ceea ce este răsturnat pe pămînt se află aşezat cum trebuie în împărăţia morţilor, motiv pentru care obiectele dăruite la mormînt, în folosul mortului, sînt răsturnate sau chiar sparte şi rupte, pentru că tot ccea ce este stricat pe pămînt este intact pe lumea cealaltă şi invers.34

Imagînea răsturnată există şi în concepţia privitoare la nivelurile inferioare („piedicile”, *pudak*, peste care şamanul trebuie să treacă în timp ce coboară). Tătarii siberieni cunosc şapte sau nouă regiuni subpămîntene; samoiezii vorbesc de nouă straturi sub fundul mării.

Dar cum tunguşii şi iakuţii nu cunosc nivelurile infernului, concepţia tătară este, după cît se pare, de origine exotică (Harva, *ibid.*, p. 350; vezi mai jos, pp. 259 şi urm.).

34 Cf HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, pp. 343 şi urm. În legătură cu toate acestea, vezi lucrarea noastră, în pregătire: *Mythotogies de la Mort*.

Geografia funerară a popoarelor din centrul şi din nordul Asiei este destul de complexă, fiind contaminată în permanenţă de invazia ideilor religioase de origine meridională. Morţii se îndreaptă fie spre nord, fie spre apus (Harva, p. 346). Întîlnim însă şi concepţia conform căreia cei buni se înalţă la Cer, iar păcătoşii ajung sub pămînt (de pildă la tătarii din Altai; *cf* Radlov, *Aus Sibirien*, II, p. 12); în orice caz, această valorizare morală a itinerarelor de dincolo de mormînt pare o inovaţie destul de tîrzie (Harva, pp. 360 şi urm.). „Sufletele-păsări” se aşază, după cît se pare, pe crengile Arborelui Lumii, imagine mitică pe care o întîlnim şi în alte părţi. Cum însă, pe de altă parte, la iakuţi, spiritele rele (*abasî*) sînt şi ele suflete ale morţilor, care locuiesc sub pămînt, este limpede că ne aflăm în faţa unei duble tradiţii religioase.35

Mai întîlnim şi concepţia potrivit căreia unii privilegiaţi, ale căror trupuri sînt arse, îşi iau zborul spre cer, o dată cu fumul, şi duc în continuare o existenţă aidoma celei de pe pămînt. Este ceea ce cred buriaţii despre şamani, iar credinţa se regăseşte la ciucci şi la koriaci (vezi mai jos, pp. 235 şi urm.). Ideea că focul asigură un destin ceresc *posî-morîem* este confirmată şi de credinţa potrivit căreia cei ce sînt loviţi de trăsnet se înalţă la Cer. „Focul”, de oriunde ar veni, preschimbă omul în „spirit”; prin urmare, şamanii trec drept „stăpîni ai focului” şi devin insensibili la contactul cu jăraticul. „Stăpînirea focului” sau incinerarea echivalează într-un fel cu o iniţiere. O idee asemănătoare însoţeşte concepţia după care eroii şi toţi aceia care au avut parte de o moarte violentă se înalţă la Cer (Harva, p. 362):

moartea lor este socotită o iniţiere. Dimpotrivă, moartea ca urmare a unei boli nu poate duce mortul decît în Infern, deoarece boala este pricinuită de spiritele rele sau de morţi. Cînd cîneva se imbolnăveşte, altaicii şi telengiţii obişnuiesc să spună că este mîncat de *körmös* (morţii). Iar cînd cineva moare, se spune că „a fost mîncat de *körmös*” (Harva, p. 367).

35 După SIEROSZEWSKI, unii iakuţi cred că împărăţia morţilor se află „dincolo de al optulea cer, la miazănoapte, într-un ţinut unde domneşte

noaptea veşnică, unde vîntul îngheţat nu se opreşte nici o clipă, unde luminează soarele palid al Nordului şi luna nu se arată decît răsturnată, unde tinerii, băieţi şi fete, rămîn neprihăniţi toată viaţa.,/4, în vreme ce alţii cred că se află sub pămînt o altă lume, aidoma lumii noastre, unde se poate ajunge prin gaura lăsată de locuitorii ţinuturilor subpămîntene ca să pătrundă aerul („Du chamanisme", pp. 206 şi urm.). *Cf* de asemenea B. D. ŞIMKIN, „A Sketch of the Ket, or Yenisei Ostyak", pp. 166 şi urm.

Din acest motiv, golzii îşi iau rămas-bun de la mortul pe care l-au îngropat rugîndu-l să nu-i ia cu el pe văduvă şi pe copii, Uigurii galbeni îi vorbesc astfel: „Nu lua cu tîne nici copilul, nici vitele, nici avutul!" Iar dacă văduva, ori copiii, ori prietenii se sting la scurtă vreme după moartea cuiva, teleuţii spun că acesta a luat sufletele cu sine (Harva, p. 281; *cf* de asemenea p. 309). Sentimentele faţă de morţi sînt ambivalente: pe de o parte sînt veneraţi, poftiţi la ospeţele funerare, socotiţi, cu timpul, spirite protectoare ale familiei, iar pe de altă parte, sînt temuţi şi se iau nenumărate măsuri pentru a împiedica întoarcerea lor printre cei vii. De fapt, ambivalenţa poate fi redusă la două comportamente opuse şi succesive: cei care au murit de curînd sînt temuţi, cei care au murit mai demult sînt veneraţi şi li se aşteaptă protecţia. Teama de morţi vine din faptul că, la început, nici unul nu acceptă noul mod de a fi: nu vrea să renunţe la „viaţă" şi se întoarce mereu lîngă ai săi. Iar această încercare tulbură echilibrul spiritual al societăţii: nefiind încă integrat în lumea celor trecuţi din viaţă, cel care a murit de curînd caută să-şi ia cu el familia şi prietenii şi chiar turmele; vrea să-şi continue existenţa întreruptă brusc, adică să „trăiască" printre ai săi. Prin urmare, este vorba de teama nu atît de răutatea mortului, cît de faptul că acesta nu-şi cunoaşte noua condiţie şi nu vrea „să-şi părăsească lumea".

36 Aceste credinţe ale popoarelor altaice au fost probabil influenţate de creştinism şi de islamism. Teleuţii numesc ospăţul funerar care are loc la şapte sau la patruzeci de zile sau la un an după moarte *üzüt pairami*: numele de *pairam* sugerează originea meridională (în persană: *bairam*, „sărbătoare"; HARVA, p. 323). Întîlnim, de asemenea, obiceiul pomenirii mortului la 49 de zile după deces, ceea ce dovedeşte o influenţă lamaistă (*ibid.*, p. 332), Se poate presupune că aceste influenţe meridionale s-au grefat pe o veche sărbătoare a morţilor, schimbîndu-i întrucîtva semnificaţia, deoarece „priveghiul mortului" este un obicei larg răspîndit, al cărui scop este în primul rînd însoţirea simbolică a mortului pe celălalt tărîm sau descrierea drumului anevoios pe care acesta trebuie să-l urmeze pentru a nu se rătăci. În acest sens, *Cartea tibetană a morţilor* înfăţişează o stare de lucruri cu mult anterioară lamaismului: în loc să-l uisoţească pe mort în călătoria dincolo de mormînt (precum şamanul siberian sau indonezian), lama îi aminteşte toate căile pe care poate porni un răposat (ca bocitoarele indoneziene etc.; *cf.* maijos, pp. 400 şi urm.). În

legătură cu numărul mistic 49(7 X 7) în China, în Tibet şi la mongoli, vezi R. STEIN, „Leao-Tche”, *Toung-Pao*, XXXV, Leyda, 1940, pp. l-154 (pp. 118 şi urm.).

De aici decurg toate măsurile de precauţie luate pentru a împiedica mortul să se întoarcă în sat: oamenii pleacă de la cimitir pe un alt drum, pentru ca sufletul mortului să se rătăcească, se depărtează de lîngă mormînt în mare grabă, se purifică îndată ce ajung acasă, iar la cimitir sînt distruse toate mijloacele de transport (sănii, căruţe etc.: toate acestea le vor fi de folos morţilor în noul lor ţinut), drumurile care duc în sat sînt păzite vreme de cîteva nopţi şi se aprind focuri (Harva, pp. 282 şi urm.). În ciuda acestor precauţii, sufletele morţilor rătăcesc în jurul caselor lor timp de trei sau de şapte zile (*ibid*., pp. 287 şi urm.). În legătură cu această credinţă se mai conturează o altă idee, şi anume că morţii nu se îndreaptă spre celălalt tărîm decît după ospăţul funerar dat în cinstea lor la trei, şapte sau patruzeci de zile după deces.36 Cu acest prilej li se oferă mîncare şi băutură, care se aruncă în foc, lumea merge la cimitir, calul preferat al răposatului este sacrificat şi mîncat lingă mormînt, iar capul animalului este pus într-un ţăruş care se înfige chiar în mormînt (la tătarii abakan, beltiri, sagai, karginz etc.; *cf*. Harva, pp. 322 şi urm.).

Tot acum, şamanul face o „purificare” a casei mortului. Ceremonia cuprinde, între altele, căutarea dramatică a sufletului răposatului şi alungarea sa, în cele din urmă, de către şaman (la teleuţi, *cf* Anohin, *Materiali* pp. 20 şi urm.; Harva, p. 324). Unii şamani altaici însoţesc sufletul mortului în Infern şi, pentru a nu fi recunoscuţi de locuitorii regiunilor inferioare, îşi mînjesc faţa cu funingine (Radlov, *Aus Sibirien*, II, p. 55). La tunguşii din Turuhansk, şamanul nu este chemat decît dacă mortul continuă să bîntuie locurile familiare multă vreme după înmormîntare (Harva, p. 541).

37 Vom ţine totuşi seama de faptul că, în credinţa celor mai multe popoare turco-tătare şi siberiene, omul are trei suflete, dintre care cel puţin unul rămîne tot timpul în mormînt. *Cf*. I. PAULSON, *Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasisehen Völker*, în special pp. 223 şi urm.; A. FRIEDRICH, „Das Bewusstsein eines Naturvolkes vom Haustalt und Ursprung des Lebens4*, pp. 47 şi urm.

Rolul şamanului în complexul funerar altaic şi siberian este pus limpede în evidenţă de obiceiurile pe care le-am amintit. Prezenţa şamanului devine indispensabilă dacă mortul nu se îndură să părăsească lumea celor vii. În acest caz, doar şamanul are puteri de psihopomp: pe de o parte, cunoaşte bine drumul spre Infern, pentru că l-a făcut el însuşi de mai multe ori; pe de altă parte, este singurul care poate prinde sufletul nevăzut al răposatului, ducîndu-l la noua locuinţă. Călătoria psihopompă are loc cu prilejul ospăţului funerar şi al ceremoniei de „purificare”, şi nu îndată după deces, ceea ce arată, probabil, că vreme de trei, şapte sau patruzeci de zile, sufletul locuieşte încă la cimitir şi că doar după această perioadă se poate îndrepta definitiv spre Infern.37 Oricum, la unele popoare (ca de pildă altaicii, golzii, iuracii), şamanul însoţeşte morţii

pe celălalt tărîm la sfîrşitul ospăţului funerar, în vreme ce la altele (tunguşi etc.) este chemat să-şi îndeplinească acest rol de psihopomp numai dacă mortul, după perioada obişnuită, continuă să bîntuie prin lumea celor vii. Dacă ţinem seama de faptul că, la alte populaţii care practică un fel de şamanism (ca de pildă lolo), şamanul trebuie să conducă toţi morţii, fără deosebire, la noua lor locuinţă, putem conchide că, la început, situaţia era generală în Asia Septentrională şi că anumite inovaţii (ca la tunguşi) sînt tîrzii.

Iată cum descrie Radlov şedinţa organizată pentru însoţirea sufletului unei femei moarte de patruzeci de zile. Ceremonia are loc seara. Mai întîi, şamanul înconjoară iurta, bătînd din tamburină; apoi pătrunde în cort, se apropie de foc şi o cheamă pe răposată. Deodată, vocea şamanului se schimbă; începe să vorbească cu o voce ascuţită, de cap, pentru că, de fapt, vorbeşte moarta. Se plînge că nu cunoaşte drumul, că se teme să se depărteze de ai săi etc., dar primeşte, în cele din urmă, să fie însoţită de şaman şi pleacă împreună spre ţinutul subpămîntean. La sosire, spiritele morţilor nu-l lasă pe şaman să intre cu noua venită. Rugăciunile sînt în zadar, şi atunci li se oferă spiritelor rachiu; şedinţa începe să se însufleţească, pînă ce devine chiar grotescă, pentru că sufletele morţilor, prin glasul şamanului, încep să se certe şi să cînte toate deodată; la sfîrşit, o primesc pe defunctă. Cea de-a doua parte a ritualului reprezintă călătoria de întoarcere; şamanul dansează şi strigă pînă cade la pămînt, inconştient (Radlov, *Aus Sibirien*, II, pp, 52-55).

Golzii au două ceremonii funerare: *nimgan*, care are loc la şapte zile sau chiar mai mult (două luni) de la moarte, şi *kazatauri*, ceremonia mare, care are loc la cîtva timp după prima şi se încheie cu însoţirea sufletului în Infern. În timpul ceremoniei *nimgan*, şamanul intră în casa mortului cu toba, caută sufletul, îl prinde şi îl bagă într-un fel de pernă (*fania*)?* Urmează ospăţul, la care iau parte toate rudele şi toţi prietenii defunctului aflat în *fania*; şamanul îi oferă acestuia rachiu. *Kazatauri* începe la fel. Şamanul îşi pune costumul, ia toba şi porneşte în căutarea sufletului, în jurul iurtei. În tot acest timp, dansează şi vorbeşte despre greutăţile drumului care duce în Infern. În cele din urmă, prinde sufletul şi îl aduce în casă, unde îl bagă în pernă (*fania*). Ospăţul ţine pînă noaptea tîrziu, iar bucatele care rămîn sînt aruncate de şaman în foc. Femeile aduc un pat în iurtă, şamanul pune perna pe pat, o acoperă cu o pătură şi îi spune mortului să doarmă. Şi el se întinde în iurtă şi adoarme.

38 Termenul de *fania* (*fanra*) însemna, la origine, „umbră”, „suflet-umbră” (*Schattenseele*), dar a sfîrşit prin a desemna şi receptacolul material al sufletului; *cf.*

I. PAULSON, *Die primitiven Seelenvorstellungen*, pp. 120 şi urm. (după I. A. LOPATIN, *Goldîamurskie*, *ussuriiskie i sungariiskie*, Vladivostok, 1922). Vezi şi G. RÄNK, „Die heilige Hinterecke im Hauskult der Völker Nordosteuropas und Nordasiens”, în *Folklore Fellows Communications*, LVII, 137, 1949, pp. 170 şi urm.

A doua zi, îşi pune din nou costumul şi îl trezeşte pe mort bătînd toba. Urmează un nou ospăţ, iar cînd se face noapte - ceremonia prelungindu-se vreme de mai multe zile -, şamanul pune *fania* pe pat şi o acoperă cu o pătură. În cele din urmă, într-o dimineaţă, şamanul începe să cînte şi, adresîndu-i-se mortului, îl sfătuieşte să mănînce bine, dar să bea puţin, deoarece călătoria în Infern este deosebit de grea pentru un om beat. La apusul soarelui se fac pregătirile de plecare. Şamanul cîntă, dansează şi îşi mînjeşte faţa cu funingine.

Cheamă spiritele ajutătoare şi le roagă să-i călăuzească pe celălalt tărîm, pe el şi pe defunct. Părăseşte apoi iurta pentru cîteva clipe şi se caţără pe un copac cu crestături, ridicat mai înainte: de aici poate zări drumul spre Infern. (De fapt, s-a urcat în Copacul Lumii şi se află în vîrful lumii.) Cu acest prilej, vede bine şi alte lucruri: ninsoare abundentă, vînătoare îmbelşugată, pescuit norocos şi altele.

Întorcîndu-se în iurtă, cheamă în ajutor două puternice spirite protectoare: *buciu*, un fel de monstru cu un singur picior, cu chip de om şi cu pene, şi *koori*, *o* pasăre cu gîtul lung. (Există chiar figurine de lemn care le reprezintă pe cele două făpturi mitice; *cf*. Harva, fig. 39-40, p. 339. Şamanul le ia cu el cînd coboară în Infern.) Fără ajutorul celor două spirite, şamanul nu s-ar mai putea întoarce din Infern; partea cea mai grea a drumului de întoarcere o face pe aripile lui *koorL*

După ce a şamanizat pînă la epuizare, se aşază, cu faţa întoarsă către Apus, pe o scîndură care reprezintă o sanie siberiana. Alături de el este aşezată perna (*fania*), în care se află sufletul mortului, şi un coş cu merinde. Şamanul roagă spiritele să lege cîinii la sanie şi cere şi un „slujitor” care să-i ţină de unt în timpul călătoriei. După cîteva clipe, a „plecat” spre ţinutul morţilor,

Cîntecele pe care le murmură, vorbele pe care le schimbă cu „slujitorul” îi îngăduie să-şi urmeze calea. La început, drumul este uşor, dar greutăţile se înmulţesc pe măsură ce se apropie de tărîmul morţilor. Un rîu mare trece de-a curmezişul drumului şi şamanul trebuie să fie într-adevăr bun pentru a putea trece cu tot echipajul pe malul celălalt. După cîtva tímp se zăresc semne de activitate omenească: urme de paşi, cenuşă, surcele; înseamnă că satul morţilor nu este prea departe. Într-adevăr, se aud cîinii lătrînd, se vede fumul ieşind din iurte, sînt întîlniţi primii reni. Au ajuns în Infern. Îndată, morţii se adună şi îl întreabă pe şaman cum îl cheamă şi cum îl cheamă pe noul venit. Şamanul se fereşte să-şi dezvăluie adevăratul nume; caută prin mulţimea spiritelor rudele apropiate ale sufletului pe care l-a adus, ca să li-l încredinţeze. Se grăbeşte apoi să se întoarcă pe pămînt şi, o dată ajuns, povesteşte în amănunt ceea ce a văzut pe tărîmul morţilor şi impresiile răposatului pe care l-a însoţit. Aduce fiecăruia dintre cei de faţă salutările rudelor lor moarte şi le împarte chiar mici daruri din partea lor. La încheierea ceremoniei, şamanul

aruncă perna (*fania*) în foc. Astfel iau sfîrşit obligaţiile propriu-zise ale celor vii faţă de răposat.39

O ceremonie asemănătoare are loc la iuracii pădureni, în Siberia Centrală, la o mare depărtare de golzi. Şamanul caută sufletul mortului şi îl duce cu el în Infern. Ritualul se desfăşoară în două etape:

În prima zi are loc coborîrea în ţinutul morţilor, iar a doua zi, şamanul se întoarce, singur, pe pămînt. Cîntecele pe care le intonează le îngăduie celor de faţă să afle prin ce a trecut. Întîlneşte un rîu plin de surcele; spiritul-pasare^rra, îi deschide calea peste aceste piedici (care sînt, după cît se pare, schiurile vechi, stricate, ale spiritelor). Un al doilea rîu este plin de bucăţi din vechile tobe şamanice, un al treilea de vertebrele cervicale ale şamanilor morţi. *Jorra* îi deschide mereu calea şi şamanul ajunge astfel la Apa cea Mare, dincolo de care se întînde Tărîmul Umbrelor. Morţii contînuă să-şi ducă existenţa întocmai ca pe pămînt: bogatul este tot bogat, săracul rămîne sărac Dar toţi au întinerit şi se pregătesc să renască pe pămînt. Şamanul duce sufletul la rudele sale. Cînd se întîlneşte cu tatăl mortului, acesta strigă: „Iată, fiul meu este aici!...” La întoarcere, şamanul o ia pe alt drum, plin de peripeţii. Povestirea călătoriei de întoarcere ţine o zi întreagă. Şamanul întîlneşte, rînd pe rînd, o ştiucă, un ren, un iepure etc., le vînează şi aduce pe pămînt norocul la vînătoare.40

39 HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, pp. 334-340. 345, după L A. LOPATIN, *Goldî* şi P. P. ŞIMKEVICI, *Materiali dlia izuceniia şamanstva u goldov*, Habarovsk, 1896. Lucrarea lui ŞIMKEVICI a fost prezentată în articolul lui W. GRUBE, „Das Schamanentum bei den Golden”, *Globus*, 1897, vol. 71, pp. 89-93. Ceremonia este asemănătoare la tunguşi; *cf*. ŞIROKOGOROV, *Psychomental Complex*, p. 309. În legătură cu ceremonia tibetană a „proiectării” sufletului mortului într-o efigie pentru a-l împiedica să se reîncarneze în lumile inferioare, vezi mai jos, p. 400.

40 T, LEHTISALO, *Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden*, Helsinki, 1927, pp. 133-135. *Ibid*., pp, 135-137 (cîntecele rituale ale şamanilor samoiezi). Iuracii cred că unii oameni se înalţă la Cer după moarte, dar numărul acestora este foarte limitat, reducîndu-se la cei care au fost foarte credincioşi şi curaţi în timpul vieţii pe pămînt (*ibid*., p. 138), înălţarea la Cer *post-mortem* este atestată şi în basme: un

Unele din temele coborîrilor şamanice în Infern au trecut în literatura orală a popoarelor siberiene. Astfel sînt povestite întîmplările prin care trece viteazul buriat Mu-monto, care coboară în Infern în locul tatălui său, se întoarce apoi pe pămînt, descrie chinurile la care sînt supuşi păcătoşii (Harva, *op. cit*, pp. 354-355). A. Castrén a cules de la tătarii din stepa Saian povestea lui Kubaiko, fata curajoasă care coboară în Infern pentru a aduce capul fratelui său, decapitat de un monstru. După multe peripeţii şi după ce a văzut mulţimea de chinuri prin care sînt pedepsite diferite păcate, Kubaiko ajunge în

faţa Regelui Infernului, Irle-Han. Acesta îi dă voie să ia capul fratelui său dacă trece cu bine printr-o încercare: trebuie să scoată din pămînt un berbec cu şapte coarne, care este îngropat atît de adînc, încît nu i se mai văd decît coamele. Kubaiko izbuteşte şi se întoarce pe pămînt cu capul fratelui său şi cu apa fermecată pe care zeul i-a dăruit-o pentru a-l învia.41

bătrîn, Vîriie Seerradeetta, le spune celor doua tinere soţii că zeul (Num) îl cheamă la el şi că a doua zi va coborî din Cer o sîrmă pe care se va căţăra pînă la lăcaşul lui Dumnezeu (*ibid*., p. 139). *Cf*. motivul înălţării la Cer cu ajutorul unei liane, al unui copac, al unei eşarfe etc., mai jos, pp. 443 şi urm.

41 A. CASTRÉN, *Nordische Reisen und Forschungen*, vol. În, St. Petersburg, 1853, pp. 147 şi urm.

42 Vezi excelentul rezumat făcut de H. M. şi N, K. CHADWICK (după textele lui RADLOV şi ale lui CASTRÉN) în *The Growth of Literatuře*, vol. III, pp. 81 şi urm. *Cf* de asemenea N. POPPE, „Zum Khalkhamongolischen Heldenepos", *Asia Major*, vol. V, 1930, pp. 183-213, în special pp. 202 şi urm. (gesta lui Bolot-Han).

43 Acelaşi „motiv al lui Orfeu" la manciu, polinezieni şi nord-americani; *cf*. mai jos, pp. 227-228, 229 şi urm,, 338 şi urm.

Tătarii au o literatură foarte bogată cu privire la acest subiect, dar este vorba mai curînd de cicluri eroice, în care personajul principal, printre alte încercări, trebuie să coboare în Infern.42 Astfel de coborîri nu sînt întotdeauna de structura şamanică - adică întemeiată pe puterea şamanului de a se amesteca fără teamă printre sufletele morţilor, de a căuta în Infern sufletul bolnavului sau de a însoţi un mort. Eroii tătari trebuie să treacă prin unele încercări care, cum am văzut în legătură cu Kubaiko, alcătuiesc o schemă de iniţiere eroică, după care personajul trebuie să dovedească îndrăzneală, curaj şi putere. Totuşi, în legenda lui Kubaiko, unele elemente sînt şamanice:

fata coboară în Infern pentru a aduce capul fratelui său43, adică „sufletul", întocmai cum şamanul aduce din Infern sufletul bolnavului; vede chinurile iadului, pe care le descrie şi care, deşi influenţate de ideile din Asia Meridională sau din Orientul Apropiat antic, cuprind unele descrieri ale topografiei infernului care, pretutindeni în lume, au fost împărtăşite pentru prima oară celor vii de către şamani. Cum vom avea prilejul să vedem în cele ce urmează, unele din cele mai cunoscute călătorii, făcute în scopul de a afla care este soarta oamenilor după moarte» sînt de structură „şamanică", în sensul că folosesc tehnica extatică a şamanilor. Toate acestea sînt importante pentru înţelegerea „originilor" literaturii epice. Cînd vom încerca să evaluăm aportul cultural al şamanismului, vom avea prilejul să arătăm cît de mult au contribuit experienţele şamanice la cristalizarea primelor mari teme epice (vezi mai jos, pp. 464 şi urm.).

CAPITOLUL VII

Şamanismul în Asia Centrală şi Septentrională:

IL Vindecări magice. *Şamanul psihopomp*

Principala funcţie a şamanului dîn Asia Centrală şi Septentrională este vindecarea magică. Există, în această regiune, mai multe concepţii privitoare la cauza bolii, însă cea a „răpirii sufletului” este, evident, predominantă.1 Boala este atribuită faptului că sufletul s-a rătăcit sau a zburat, iar tratamentul se reduce, pînă la urmă, la căutarea şi prinderea sufletului şi aducerea sa înapoi în trupul bolnavului. În unele regiuni ale Asiei, cauza bolii poate fi pătrunderea unui obiect magic în trupul bolnavului ori „posedarea” acestuia de către spiritele rele; în acest caz, vindecarea constă în extragerea obiectului dăunător sau în alungarea demonilor. Uneori, boala are două cauze: zborul sufletului, la care se adaugă „posedarea” de către spiritele rele, iar vindecarea şamanică presupune atît căutarea sufletului, cît şi alungarea demonilor.

1 Cf Fonest E. CLEMENTS. „Primitive Concepts of Disease**, *Univ. Of California*, *Publications în American Archaeology and Ethnology*, voi. 32, 1932, pp. 185-254, (pp. 190 şi urm.). Vezi şi I. PAULSON, *Die primitiven Seelenvorstellungen*, pp. 337 şi urm.; L. HONKO, „Krankheitsprojektile: Untersuchung über eine urtümliche krankheits erklärung'*, în *Folklore Fellows Communications*, LXXII, 178, 1959, p. 27.

2 Cf. BOGORAZ, *The Chukchee*, p. 332; JOCHELSON, *The Yukaghirs*, p. 157.

Bineînţeles, totul se complică din cauza existenţei mai multor suflete. Ca atîtea alte popoare „primitive” - mai ales indonezienii -, popoarele nord-asiatice socotesc că omul poate avea de la trei pînă la şapte suflete (în legătură cu toate acestea, vezi L Paulson, *op*. *cit*., *passim*.) La moarte, unul dintre ele rămîne în mormînt, altul coboară în împărăţia Umbrelor, iar cel de-al treilea se înalţă la Cer.

Însă această concepţie, pe care o întîlnim, de pildă, la ciucci şi la iukaghiri2, nu este decît una din foarte numeroasele idei privitoare la soarta celor trei suflete după moarte. În credinţa altor popoare, cel puţin un suflet dispare la moarte ori este devorat de demoni etc.3 în cazul acestor concepţii, sufletul este acela care e devorat, la moarte, de către spiritele rele ori coboară în ţinutul morţilor, acela care, în timpul vieţii pe pămînt, pricinuieşte bolile dacă părăseşte corpul.

Numai şamanul poate face vindecări, pentru că este singurul care „vede” spiritele şi ştie cum să le alunge; numai el recunoaşte fuga sufletului şi îl poate ajunge din urmă, în timpul extazului, după care îl prinde şi îl aduce înapoi în trup. De multe ori, vindecarea implică anumite sacrificii şi tot şamanul este cel care hotărăşte dacă acestea sînt necesare şi cum anume urmează să fie făcute; redobîndirea sănătăţii fizice este strîns legată de o restabilire a echilibrului forţelor spirituale, pentru că se întîmplă adesea ca boala să fie pricinuită de neglijenţă ori de neîndeplinirea unei obligaţii faţă de puterile infernului, care fac parte şi ele din sfera sacrului. Tot ceea ce este legat de

suflet şi de existenţa sa, pe pămînt şi pe lumea cealaltă, ţîne namai şi numai de puterile şamanului. Datorită propriilor sale experienţe preiniţiatice şi iniţiatice, şamanul cunoaşte drama sufletului omenesc, instabilitatea şi precaritatea acestuia; cunoaşte, de asemenea, primejdiile care îl ameninţă şi ţinuturile unde poate fi dus. Dacă vindecarea şamanică implică extazul, este tocmai pentru că boala e socotită o alterare sau o înstrăinare a sufletului.

În cele ce urmează, vom relata un număr de şedinţe de vindecare, fără a avea însă pretenţia de a epuiza uriaşa documentaţie adunată şi publicată pînă acum. Pentru a reduce monotonia (pentru că, de fapt, descrierile sînt, în cea mai mare parte, asemănătoare), ne-am luat libertatea de a grupa materialele, fără a ţine seama de continuitatea geografică sau culturală.

CHEMAREA ŞI CĂUTAREA SUFLETULUI: TĂTARI, BURIAŢI, KIRGHIZI

3 Cu privire la cele trei suflete ale buriaţilor, vezi SANDSCHEJEW, „Weltanschauung und Schamanismus”, pp. 578 şi urm., 933 etc.; primul se află în oase; al doilea - care se află probabil în sînge - poate părăsi trupul, circulînd sub formă de viespe sau de albină; al treilea, asemănător întru totul omului, este un fel de fantomă. La moarte, primul suflet rămîne în schelet, cel de-al doilea este devorat de spirite, iar cel de-al treilea se arată celor vii sub Înfăţişarea unei fantome (*ibid.*, p. 585). Cu privire la cele şapte suflete ale populaţiei ket, *cf*. B, D. ŞIMKIN, „A Sketch of the Keť\ p. 166.

Iată cum cheamă şamanul teleut sufletul copilului bolnav: „Vino înapoi acasă!... întoarce-te în iurtă, lîngă focul strălucitor!... Vino la tatăl tău... la mama ta!.,.” (Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 268). Chemarea sufletului constituie, la unele popoare, o etapă a vindecării şamanice. Numai dacă sufletul bolnavului nu vrea sau nu poate să se întoarcă înapoi în trup, şamanul porneşte în căutarea lui şi trebuie să coboare în împărăţia Morţilor, pentru a-l aduce înapoi. La buriaţi, de pildă, şamanul practică atît chemarea sufletului, cît şi căutarea lui.

În regiunea Alarsk, şamanul se aşază pe un covoraş, lîngă bolnav, înconjurat de numeroase obiecte, printre care şi o săgeată; din vîrful acesteia pleacă un fir de mătase roşie, care duce la mesteacănul înfipt afară, în curte. Sufletul bolnavului trebuie să se întoarcă în trup pe acest fir; prin urmare, uşa iurtei rămîne deschisă. Lîngă copac, cineva ţine un cal; buriaţii cred că animalul este primul care simte întoarcerea sufletului şi arată acest lucru începînd să tremure. Pe o masă, în iurtă, se pun prăjituri, *tarasun*, rachiu, tutun. Dacă bolnavul este bătrîn, sînt poftiţi mai ales bătrîni să ia parte la şedlnţă; dacă este tînăr, sînt chemaţi oameni în putere, şi copii dacă este vorba de un copil Mai întîi, şamanul cheamă sufletul: „Tatăl tău este A, mama ta este B, numele tău este C. Unde eşti? Unde ai plecat?... Tristă este iurta etc.” Cei de faţă izbucnesc în plîns. Şamanul vorbeşte îndelung despre durerea familiei şi tristeţea din casă. „Copiii tăi se întreabă:

unde eşti, tată? Ascultă-i şi fîe-ţi milă de ei; întoarce-teL. Caii tăi se întreabă: unde eşti, stăpîne? întoarce-te la noi!” etc.4

4 HARVA, *op. cit*., pp. 268-272, după BARATOV; *cf.* SANDSCHEJEW, „Weltanschauung und Schamanismus”, pp. 582-583. În legătură cu şedinţa şamanică la buriaţi, vezi şi L. STIEDA, „Das Schamanenthum unter den Burjäten*4, *Globus*, 1887, vol. 52, în special pp. 299 şi urm.; N. MELNIKOV, „Die ehemaligen Menschenopfer und der Schamanismus bei den Burjaten des irkutskischen Gouvernements”, *Globus*, 1899, „Religion and Society”, pp. 330-333.

Aceasta este, de obicei, doar prima ceremonie. Dacă nu reuşeşte, şamanul îşi îndreaptă strădaniile în alt sens. După informaţiile lui Potanin, şamanul buriat face o şedinţă preliminară, pentru a stabili dacă sufletul bolnavului s-a rătăcit sau a fost răpit şi închis în temniţa lui Erlik. Şamanul porneşte în căutarea sufletului şi, dacă îl întîlneşte aproape de sat, îl aduce cu uşurinţă înapoi. Dacă nu, îl caută în păduri, în stepe şi chiar pe fundul mării. Dacă nu-l găseşte nicăieri, înseamnă că sufletul zace în închisoarea lui Erlik şi trebuie făcute jertfe costisitoare. Erlik cere uneori un alt suflet în schimbul celui pe care îl ţine întemniţat, şi atunci trebuie găsit unul. Cu învoirea bolnavului, şamanul hotărăşte care anume va fi victima. În timp ce aceasta doarme, se apropie de ea, prefăcut în vultur, îi smulge sufletul şi coboară cu el în împărăţia Morţilor, unde i-l dă lui Erlik, care îi făgăduieşte să-i înapoieze sufletul bolnavului. Victima moare puţin după aceea, iar bolnavul se înzdrăveneşte. Nu este însă vorba decît de un răgaz, pentru că şi el va muri peste trei, şapte sau nouă ani.5

La tătarii abakan, şedinţa durează cinci-şase ore şi cuprinde, printre alte elemente, călătoria extatică a şamanului în regiuni îndepărtate.

Călătoria este însă mai mult figurativă: după ce a şamanizat îndelung şi după ce s-a rugat lui Dumnezeu, pentru sănătatea bolnavului, *kam* iese din iurtă. Cînd se întoarce, îşi aprinde pipa şi povesteşte că a fost tocmai în China, a trecut peste munţi şi peste mări, pentru a căuta leacul tămăduitor.6 Ne aflăm în faţa unui tip hibrid de şedinţă şamanică, în care căutarea sufletului rătăcit se transformă într-o pseudo-călătorie extatică, al cărei scop este căutarea leacurilor.

Regăsim procedeul în extremitatea nordică a Siberiei, la ciucci, unde şamanul simulează o transă timp de un sfert de oră, în care face călătoria extatică pentru a cere sfatul spiritelor (Bogoraz, *The Chukchee*, p. 441), Recurgerea la somnul ritual pentru a intra în contact cu spiritele în vederea vindecării unei boli se întîlneşte şi la popoarele ugrice (vezi mai jos). Dar, la ciucci, este vorba mai cu rînd de o decădere recentă a tehnicii şamanice. Cum vom vedea îndată, „vechii şamani” făceau adevărate călătorii extatice în căutarea sufletului.

5 G. N. POTANIN, *Ocerki severo-zapadnoi Mongolii*, IV, pp. 86-87; MIKHAILOWSKI, „Shamanism”, pp. 69-70; *cf*. SANDSCHEJEW, *op. cit.*, pp. 580 şi urm. Vezi şi MIKHAILOWSKI, pp. 128 şi urm., pentru diversele tehnici buriate de vindecare.

6 H. von LANKENAU, „Die Schamanen und das Schamanenwesen”, *Globus*, XXII, 1872, pp. 278-283, pp. 281 şi urm. Cu privire la cîntecele rituale la teleuţi, *cf* MIKHAILOWSKI, p. 98.

O metodă hibridă, în care vindecarea şamanică este transformată în ceremonie de exorcism, este cea a lui *baqça* kazak-kirghiz. Şedinţa începe cu chemarea lui Alah şi a sfinţilor musulmani şi continuă cu chemarea djinilor şi cu ameninţări adresate spiritelor rele.

Baqça cîntă fără încetare. La un moment dat, spiritele pun stăpînire pe el şi, în timpul acestei transe, *baqça* „începe să calce, desculţ, pe un fier înroşit în foc” şi îşi introduce de mai multe ori în gură un fitil aprins. Atinge fierul înroşit cu limba şi „se taie pe obraz cu cuţitul ascuţit ca un brici, fără să-i rămînă nici o urmă”. După aceste vitejii şamanice, îl cheamă din nou pe Alah: „O, Dumnezeule!

dăruieşte fericirea! O, îndură-te şi priveşte-mi lacrimile! îţi cer ajutorul! etc.”7 Invocarea Zeului suprem nu este incompatibilă cu vindecarea şamanică, o întîlnim la unele popoare din extremitatea nord-estică a Siberiei. Totuşi, la kazak-kirghizi, primul loc revine alungării spiritelor rele care au pus stăpînire pe bolnav: ca să poată face acest lucru, *baqça* intră în starea şamanică, adică dobîndeşte insensibilitatea la foc şi la loviturile de cuţit; altfel spus, îşi însuşeşte condiţia de „spirit”: astfel poate înfricoşa şi alunga demonii bolii.

ŞEDINŢA ŞAMANICĂ LA UGRICI ŞI LA LAPONI

Atunci cînd este chemat să facă o vindecare, şamanul tremiugan începe să bată toba şi cîntă la chitară pînă cade în extaz. Părăsindu-i trupul, sufletul lui pătrunde în Infern şi porneşte în căutarea sufletului bolnavului. Morţii îi dau voie să aducă sufletul înapoi pe pămînt, în schimbul promisiunii de a le dărui o cămaşă ori alte lucruri; uneori, cererea este făcută prin mijloace mai violente. Cînd se trezeşte din extaz, şamanul ţine sufletul bolnavului strîns în pumn şi i-l pune înapoi în trup prin urechea dreaptă.8

7 CASTAGNE, „Magie et exorcisme chez les Kazak-Kirghizes”, pp. 68 şi urm., 90 şi urm., 101 şi urm., 125 şi urm. *Cf*. de asemenea MIKHAILOWSKI, p. 98: şamanul călăreşte multă vreme prin stepă, iar la întoarcere îl loveşte pe bolnav cu biciul.

8 K. F. KARJALAÎNEN, *Die Religion der Jugra-Völker*, vol. III, p. 305. Se recurge la aceleaşi mijloace pentru a ajunge la extaz (tobă, chitară), atunci cînd se şamanizează pentru vînătoare sau pentru aflarea jertfelor pe care le doresc zeii (*ibid.*, p. 306). În legătură cu căutarea sufletului, vezi *ibid.*, vol. I, p. 31.

9 KARJALAÎNEN, m, p. 306. Un obicei asemănător este atestat la populaţia tsingala (ostiaci): i se aduc jertfe lui Sänke, şamanul mănîncă trei ciuperci şi cade în transă.

Şamanele folosesc şi ele mijloace asemănătoare: ajung la extaz printr-o intoxicaţie cu ciuperci, merg la Sänke şi arată prin cîntece ceea ce au aflat chiar de la Fiinţa Supremă (*ibid.*, p. 307). *Cf* de asemenea JOCHELSON, *The KoryaK* vol. II, pp. 582-583.

La şamanii ostiaci din Irtîş, tehnica este mult diferită. Chemat într-o casă, şamanul afumă şi îi închină o ţesătură lui Sänke, Fiînţa Cerească Supremă. (Sensul iniţial al lui *sänke* era „luminos, strălucitor; lumînă”; *cf.* Karjalaînen, II, p, 260). După ce a postit toată ziua, şamanul face baie, mănîncă trei sau şapte ciuperci şi se culcă. Se trezeşte brusc, după cîteva ore, şi spune tremurînd tot ccea ce spiritele i-au dezvăluit prin „trimisul” lor: spiritul căruia îi va fi adusă jertfa, omul care a stricat norocul la vînătoare etc. Şamanul cade apoi într-un somn adînc, iar în dimineaţa următoare, se fac sacrificiile cerute.9

Extazul prin intoxicaţia cu ciuperci este cunoscut în întreaga Sibérie, în alte regiuni ale globului, extazul se obţine prin narcotice sau prin tutun; va trebui să mai revenim asupra problemei valenţelor mistice ale substanţelor toxice. Să reţinem, deocamdată, cîteva anomalii în ritul pe care l-am descris mai sus: i se dăruieşte o ţesătură Fiinţei Supreme, dar comunicarea se face cu Spiritele şi tot lor li se aduc jertfe; extazul şamanic este obţinut prin intoxicaţia cu ciuperci, mijloc care le îngăduie, de altfel, şi şamanelor să cadă în transe asemănătoare, cu deosebirea că ele se adresează direct zeului ceresc Sänke. Aceste contradicţii dovedesc existenţa unor trăsături hibride în ideologia subiacentă tehnicilor extazului. Aşa cum a observat Karjalainen (III, pp. 315 şi urm.), acest tip de şamanism ugric pare destul de recent şi este probabil de împrumut.

La ostiaci-vasiugani, tehnica şamanică este mult mai complicată.

Dacă sufletul bolnavului a fost răpit de un mort, şamanul trimite în căutarea lui unul dintre spiritele ajutătoare. Acesta ia înfăţişarea unui mort şi coboară în Infern. Aici, întîlnindu-l pe răpitor, scoate deodată din sîn un spirit cu înfăţişarea unui urs: mortului i se face frică şi îi dă drumul sufletului, pe care îl ţinea în gură sau în pumn. Spiritul ajutător îl prinde şi îl aduce stăpînului său, pe pămînt. În tot acest timp, şamanul cîntă la chitară şi povesteşte peripeţiile trimisului său.

Dacă sufletul bolnavului a fost răpit de un spirit rău, şamanul însuşi este nevoit să plece în călătorie pentru a-l elibera, ceea ce este mult mai greu (Karjalainen, III, pp. 308 şi urm.).

Tot la vasiugani, se mai şamanizează şi astfel: şamanul se aşază în colţul cel mai întunecos al casei şi începe să cînte la chitară. Ţine în mîna stîngă un soi de lingură care slujeşte, de altfel, ca mijloc de divinaţie. Îşi cheamă apoi spiritele ajutătoare, care sînt în număr de şapte. Are un sol puternic,

„Femeia-aspră-cu-toiag”, pe care o trimite, în zbor, să-i adune ajutoarele. Unul cîte unul, aceştia se înfăţişează dinaintea şamanului, care începe să le povestească peripeţiile, în cîntece. „Din ţinuturile cereşti ale lui Mäy-junk-han, sosesc la mine fiicele lui Mäy-junk-han: le aud cum vin din cele şapte ţinuturi ale Pămîntului, aud cum Fiara-cea-păroasă-de-pe-PămîntulMare (=Ursul) vine din primul ţinut de sub pămînt şi atinge apa din cel de-al doilea ţinut,” (în acest moment începe să mişte lingura.) în acelaşi fel descrie sosirea spiritelor din al doilea, apoi dîn al treilea ţinut subpămîntean, şi tot aşa, pînă la al şaselea, fiecare nouă sosire fiind vestită de lingură. Apoi, spiritele din diferitele regiuni cereşti se prezintă. Sînt numite, unul cîte unul, din toate direcţiile: „ din regiunea cerească a renilor-samoiezi, din regiunea cerească a popoarelor nordului, din cetatea prinţilor spiritelor samoiezilor cu soţiile lor etc., etc.” Urmează un dialog între toate aceste spirite - care vorbesc prin gura şamanului - şi şaman. Operaţiunea ţine o seară întreagă.

În a doua seară are loc călătoria extatică a şamanului, însoţit de spiritele ajutătoare. Cei de faţă sînt informaţi în amănunt despre peripeţiile acestei călătorii lungi şi primejdioase, care seamănă întru totul cu călătoria făcută de şaman pentru a duce în cer sufletul calului sacrificat (Karjalainen, *ibid*., pp. 310-317). Nu este vorba de o „posedare” a şamanului de către spiritele ajutătoare. Cum observă Karjalainen (p. 318), acestea îi şoptesc şamanului la ureche, întocmai precum „păsările” îi inspiră pe barzii epici. „Suflul spiritelor intră în magician”, spun ostiacii din nord; suflul lor îl „atinge” pe şaman, afirmă vogulii (*ibid*.).

La ugrici, extazul şamanic este mai puţin o transă şi mai mult o „stare de inspiraţie”; şamanul vede şi aude spiritele; nu mai este el însuşi, deoarece călătoreşte în extaz prin ţînuturi îndepărtate, dar nu este inconştient. Este un vizionar şi un inspirat. Experienţa fundamentală este totuşi experienţă extatică, iar principalul mijloc de a o dobîndi rămîne, ca în atîtea alte regiuni, muzica magico-religioasă. Intoxicaţia cu ciuperci înlesneşte şi ea contactul cu spiritele, deşi într-un fel pasiv şi brutal. Dar, cum am remarcat, această tehnică şamanică pare tîrzie şi împrumutată. Intoxicaţia reproduce în chip mecanic şi subversiv „extazul” şi „ieşima dîn sine”, încercînd să imite un model care îi este anterior şi care ţine de un alt plan de referinţe.

La ostiacii de pe Ienisei, vindecarea cuprinde două călătorii extatice: prima constituie mai curînd o prospecţie rapidă şi numai în timpul celei de-a doua, care se încheie prin transă, şamanul pătrunde adînc în lumea cealaltă. Şedinţa începe ca de obicei, cu chemarea spiritelor introduse, unul cîte unul, în tobă. În acest timp, şamanul cîntă şi dansează. Cînd sosesc spiritele, începe să sară în sus, ceea ce înseamnă că s-a desprins de pămînt şi se înalţă spre nori. La un moment dat strigă: „Mă aflu foarte sus şi văd rîul Ienisei pe o sută de verste!” întîlneşte în cale alte spirite şi le povesteşte celor de faţă tot ceea ce vede. Apoi i se adresează spiritului ajutător care îl poartă în văzduh, strigînd:

„ O, musculiţa mea, du-mă mai sus, vreau să văd mai departe!...” Ceva mai tîrziu, şamanul, înconjurat de spirite, se întoarce la iurtă. După cît se pare, nu a găsit sufletul bolnavului, ori l-a văzut foarte departe, pe tărîmul morţilor. Pentru a-l ajunge din urmă, şamanul începe din nou să danseze, pînă cade iar în transă; purtat de spirite, iese din trup şi pătrunde dincolo, de unde se întoarce în cele din urmă cu sufletul bolnavului.10

10 OHLMARKS, *Studien zum Problem des Schamanismus*, p. 184, citat din V, I.

ANOHIN, *Ocerki şamanstva u ieniseiskih ostiakov*, *St*. Petersburg, 1914, pp. 28-31; *cf*. de asemenea B. D. ŞIMKIN, „A Sketch of the Ket, or Yenissei Ostyak”, pp. 169 şi urm. În legătură cu tot ceea ce ţine de istoria culturală a acestui popor, *cf*. Kai DONNER, „Beiträge zur Frage nach dem Ursprung der Jennissej-Ostjaken”. Cu privire la şamanismul la soioţii din ţinutul Ienisei, vezi V, DIÓSZEGI, „Der Werdegang zum Schamanen bei den nordöstlichen Sojoten”, în *Acta ethnographica*, VIII, Budapesta, 1959, pp. 269-291; *id*., „Tuva Shamanism”, în *Acta ethnographica*, XI, Budapesta, 1962, pp. 143-190.

11 Cf. OHLMARKS, *Studien zum Problem des Schamanismus*, pp. 34, 50, 51, 176 şi urm. (coborîrea în Infern), 302 şi urm., 312 şi urm.

12 H. R. ELLIS, *The Road to Hel*: *a Study of the Conception of the Dead în OldNorse Literatuře*, Cambridge, 1943, p. 90.

13 OHLMARKS, *op*. *cit*.

14 Cf. MIKHAILOWSKI, „Shamanism în Siberia”, pp. 144 şi urm. Cu privire la divinaţia cu ajutorul tobei, *cf*. *ibid*., pp. 148-149. În legătură cu magicianul lapon din zilele noastre şi cu folclorul pe aceasta temă, vezi T. L ITKONEN, *Heidnische Religion und späterer Aberglaube hei den finnischen Lappen*, pp. 116 şi urm.; în legătură cu riturile de vindecare magică, *cf*. J. QUIGSTAD, *Lappische Heilkunde*, Oslo, 1932; R. KARSTEN, *The Religion ofthe Samek*, pp. 68 şi urm.

În ceea ce priveşte şamanismul lapon, ne vom mărgini să-l amintim, pentru că a dispărut încă din secolul al XVIII-lea şi, mai mult, influenţele mitologiei scandinave şi ale creştinismului - care pot fi găsite în tradiţiile religioase lapone - ne impuneau să includem studierea sa în cadrul istoriei religioase a Europei. După autorii din secolul al XVII-lea, confirmaţi de folclor, şamanii laponi practicau şedinţele în pielea goală, ca şi alte populaţii arctice, şi ajungeau la adevărate transe cataleptice în timpul cărora sufletul cobora în Infern pentru a-i însoţi pe morţi sau pentru a căuta sufletele bolnavilor.11 Coborîrea în Ţinutul Umbrelor începea cu o călătorie extatică spre un Munte12, ca la altaici; după cum se ştie, Muntele simbolizează Axul Cosmic, aflîndu-se, prin urmare, în „Centrul Lumii”. În zilele noastre, magicienii laponi îşi mai aduc încă amînte de minunile pe care le făceau strămoşii lor, care puteau zbura prin văzduh şi altele.13 Şedinţa cuprindea cîntece şi invocări ale spiritelor; toba care, cum am văzut, era împodobită cu desene asemănătoare celor de pe

tobele altaice - juca un rol însemnat în realizarea transei.14 S-a încercat explicarea scandinavului *seidhr* printr-un împrumut de la şamanismul lapon.15 Dar, cum vom avea prilejul să vedem în cele ce urmează, religia vechilor germani mai păstra încă destule elemente care ar putea fi socotite „şamanice” pentru a nu mai fi necesar să recurgem la influenţele magiei lapone.16

ŞEDINŢELE LA OSTIACI, IURACI ŞI SAMOEEZI

15 J, FRITZNER (*Lappernes Hedenskap og Trolddomskunst*), încă din 1877, şi mai recent D. STRÖMBÄCK (*Sejd. Textstudier i nordisk religionshistoria*, Stockholm şi Copenhaga, 1935); vezi discuţia pe marginea acestei teze în OHLMARKS, *Studien*, pp. 310-350.

16 Şamanismul maghiar a trezit interesul psihanalistului şi etnologului Géza RÓHEIM, care a publicat, cu doi ani înainte de a muri, „Hungarian Shamanism”; problema este abordată şi în lucrarea sa postumă, „Hungarian and Vogul Mythology”, *Monographs of the American Ethnological Society*, XXIII, New York, 1954: vezi mai ales pp. 8 şi urm., 48 şi urm., 61 şi urm, Róheim consideră evidentă originea asiatică a şamanismului maghiar. „în chip destul de straniu, există asemănări izbitoare cu samoiezii, mongoloizii (buriaţi), triburile turcice orientale şi laponii, nu însă şi cu ugricii (voguli şi ostiaci), care sînt totuşi verii primari ai ungurilor” („Hungarian Shamanism”, p. 162). Ca orice psihanalist care se respectă, Róheim nu putea rezista tentaţiei de a da o explicaţie freudiană zborului şi ascensiunii şamanice: „... un vis de zbor este un vis de erecţie (ceea ce înseamnă că) în acest fel de vise, corpul reprezintă penisul. *Concluzia noastră ipotetica este că visul de zbor este elementul central al şamanismului*” (sublinierea lui Róheim)” (*ibid*., p. 154). Róheim susţine că „nu există nici o dovadă directă a faptului că *tâltos* (şamanul maghiar) cade în transă”^/*/., p. 147). Afirmaţia este contrazisă direct de DIÓSZEGI, în studiul intitulat „Die Überreste des Schamanismus în der ungarischen Volkskultur”, în *Acta ethnographica*, VII, Budapesta, 1958, pp. 97-135 (pp. 122 şi urm.). În acest articol, Diószegi rezumă volumul bogat documentat şi care tratează aceeaşi problemă, publicat în limba maghiară (*A sâmânhit emléki a magyar népi miiveltsegbén*, Budapesta, 1958). Diószegi arată cît de mult se deosebeşte şamanul maghiar (*tâltos*) de figurile, în aparenţă asemănătoare, din ţările vecine cu Ungaria, adică de *solomonarul* român, de *planetnik-u*\ polonez, de *garabancias* de la sîrbi şi de la croaţi. *Tâltos* este singurul care trăieşte experienţa unei „boli şamanice” („Die Überreste”, pp. 98 şi urm.), a „somnului de veci” (adică a morţii rituale) sau a „sfîrtecării iniţiatice” (*ibid*., pp. 103 şi urm., 106 şi urm.); doar *tâltos* este supus unei iniţieri, are un costum special şi o tobă şi intră în extaz (*ibid*., pp. 112 şi urm., 115 şi urm., 122 şi urm.). Cum toate aceste elemente se regăsesc la popoarele turcice, fîno-ugrice şi siberiene, autorul conchide că şamanismul reprezintă un element magico-religios care aparţine culturii originare a ungurilor.

Ungurii au adus şamanismul cînd au venit din Asia, stabilindu-se pe teritoriul unde locuiesc astăzi. (într-un studiu cu privire la extazul şamanului maghiar, Jánoš BA LA S Z insistă asupra experienţei „căldurii magice”; *cf.* „A magyar sámán réviilete” (rezumat în germană „Die Ekstase des ungarischen Schamanen”), în *Ethnographia*, LXV, 3-4, 1954, pp. 416-440.)

Cîntecele rituale ale şamanilor ostiaci şi iurak-samoiezi, înregistrate de Tretiakov în timpul şedinţelor de vindecare, povestesc în amănunt călătoria extatică făcută în folosul bolnavului. Aceste cîntece au dobîndit însă o anumită autonomie faţă de vindecarea propriu-zisă: şamanul îşi proslăveşte propria călătorie în cerul cel mai înalt şi pe celălalt tărîm, impresia fiind că scopul principal al unei asemenea călătorii extatice - căutarea sufletului bolnavului - a trecut pe planul al doilea, dacă nu cumva a fost chiar uitat, pentru că obiectul cîntecului este legat mai curînd de propriile experienţe extatice ale şamanului; nu este greu de recunoscut în astfel de întîmplări repetarea unui model exemplar, şi anume cel al călătoriei iniţiatice a şamanului în Infern şi al înălţării sale la Cer.

Într-adevăr, şamanul povesteşte cum se înalţă la Cer cu ajutorul unei frînghii coborîte anume pentru el şi cum împinge stelele care îi stau în cale. În cer, şamanul se plimbă cu o barcă, apoi coboară pe Pămînt pe apa unui rîu, cu o asemenea iuţeală încît vîntul trece prin el. Cu ajutorul demonilor înaripaţi, pătrunde sub pămînt, unde este atît de frig, încît trebuie să ceară o manta de la spiritul întunericului, Ama, ori de la spiritul mamei sale. (în acest punct al povestirii, cineva dintre cei de faţă îi aruncă o manta pe umeri.) În cele din urmă, şamanul se întoarce pe pămînt şi vorbeşte cu fiecare dintre cei de faţă despre viitor, spunîndu-i bolnavului că demonul care i-a pricinuit boala a fost alungat.17

Putem vedea că nu mai este vorba de un extaz şamanic, care cuprinde înălţarea şi coborîrea concretă, ci de o povestire plină de amintiri mitologice, avînd ca punct de plecare o experienţă trăită cu mult înainte de momentul vindecării. Şamanii tazovski ostiaci şi iuraci vorbesc despre zborul lor miraculos printre trandafiri înfloriţi; se înalţă atît de sus în Cer, încît văd tundra la o depărtare de şapte verste; departe de tot, zăresc locul unde antecesorii lor şi-au făcut odinioară tobele. (De fapt, zăresc „Centrul Lumii”.) Ajung pînă la urmă în Cer şi, după numeroase peripeţii, pătrund într-o colibă de fier unde adorm, înconjuraţi de nori purpurii. Pentru a coborî pe Pămînt, merg pe firul unui rîu: cîntecul se încheie printr-un imn de adoraţie, adresat tuturor divinităţilor, începînd cu Zeul Cerului (Mikhailowski, p. 67).

17 P. I. TRETIAKOV, *Turuhanskii Krai*, *ego přiroda ijiteli*, St. Petersburg, 1871, pp. 217 şi urm.; MIKHAILOWSKI, pp. 67 şi urm.; ŞIMKIN, pp. 169 şi urm.

De multe ori, călătoria extatică se împlineşte prin viziune: şamanul vede spiritele sale ajutătoare, sub înfăţişarea unor reni, pătrunzînd în celelalte lumi şi le cîntă peripeţiile.18 La şamanii samoiezi, spiritele ajutătoare îndeplinesc o

funcţie mai „religioasă” decît la alte populaţii siberiene. Înainte de a începe o vindecare, şamanul intră în contact cu spiritele, pentru a afla pricina bolii: dacă boala a fost trimisă de Num, Zeul suprem, şamanul refuză s-o vindece, şi atunci spiritele sînt cele care urcă la Cer pentru a cere ajutorul lui Num.19 Aceasta nu înseamnă că toţi şamanii samoiezi sînt „buni”; cu toate că deosebirea dintre şamanii „albi” şi şamanii „negri” nu este cunoscută, se ştie că unii practică şi magia neagră şi fac rău (Mikhailowski, p. 144).

18 LEHTISALO, *Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden*, pp. 153 şi urm.

19 A. CASTRÉN, *Nordische Reisen und Forschungen*. *II*: *Reiseberichte und Briefe aus den Jahren 1845-1849* (herausgegeben von A. Schiefner), St. Petersburg, 1856, pp. 194 şi urm.; cu privire la şamanismul samoied, *cf*. de asemenea W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, m, pp. 364-566. V. DIÓSZEGI, „Denkmäler der samojedisehen Kultur în Schamanismus des ostsajanischen Völker”, *Acta ethnographica*, XII, 1963, pp. 139-178; P. HAJDU, „Von der Klassifikation der samojedisehen Schamanen”, în V. DIÓSZEGI, ed., *Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker*, Budapesta, 1963, pp. 161-190.

După descrierile şedinţelor şamanice de care dispunem, călătoria extatică este fie „cîntată”, fie făcută de spiritele ajutătoare, în numele şamanului. Uneori, dialogul cu spiritele îi este de-ajuns şamanului pentru a afla „voinţa zeilor”. Avem drept mărturie şedinţa la care a luat parte Castrén la samoiezii din Timsk şi pe care a descris-o astfel: cei de faţă se adună în jurul şamanului, avînd grijă să nu stea în dreptul porţii» la care şamanul priveşte fix. Ţine în mîna stîngă un toiag avînd la un capăt semne şi figurine misterioase. În dreapta ţine două săgeţi cu vîrful îndreptat în sus: în vîrful fiecăreia se află cîte un clopoţel. Şedinţa începe printr-un cîntec pe care şamanul îl cîntă singur, acompaniindu-se cu cele două săgeţi cu clopoţei, cu care loveşte ritmic toiagul. Este invocarea spiritelor. Îndată ce spiritele sosesc, şamanul se ridică şi începe să danseze, cu mişcări pe cît de complicate, pe atît de îngenioase. Continuă să cînte şi să lovească toiagul. Reproduce, cîntînd, dialogul cu spiritele, iar intensitatea cîntului creşte o dată cu interesul dramatic al conversaţiei. Cînd cîntecul ajunge la paroxism, cei de faţă încep să cînte în cor. După ce primeşte de la spirite răspunsuri la toate întrebările, şamanul se opreşte şi le împărtăşeşte celor de faţă voinţa zeilor (Castrén, *op. cit.*, pp. 172 şi urm.).

Există, fireşte, mari şamani care fac în transă călătoria extatică în căutarea sufletului bolnavului: aşa spune şamanul iurak-samoied Ganikka, observat de Lehtisalo (*Entwurf*, pp. 153 şi urm.). Dar, pe lîngă aceştia, mai există un număr considerabil de „vizionari”, care primesc sfaturile zeilor şi ale spiritelor în vis (*ibid.*, p. 145) sau care recurg la intoxicaţia cu ciuperci pentru a afla, de pildă, cum se poate face o vindecare (*ibid.*, pp. 164 şi urm.). În orice caz, impresia este că adevăratele transe şamanice sînt mai degrabă rare şi că

majoritatea şedinţelor nu cuprind decît o singură călătorie extatică făcută de spirite sau povestirea fabuloasă a unor peripeţii al căror prototip mitologic este bine cunoscut.20

Şamanii samoiezi practică şi divinaţia cu ajutorul unui toiag pe care se află anumite semne şi care se aruncă în văzduh: viitorul se citeşte în poziţia toiagului căzut la pămînt. Ei trec şi prin încercări tipic şamanice: se lasă legaţi, cheamă spiritele (ale căror glasuri de animale se aud îndată în iurtă) iar la încheierea şedinţei sînt găsiţi cu legăturile desfăcute. Se taie cu cuţitele şi se lovesc puternic în cap (*cf* de exemplu Mikhailowski, p. 66). Vom întîlni mereu, în legătură cu şamanii altor populaţii siberiene şi chiar la popoarele non-asiatice, aceleaşi elemente, care ţin oarecum de fachirism. Toate acestea nu sînt, pentru şaman, un simplu joc cu care să se laude sau să-şi sporească autoritatea. „Miracolele" sînt organic legate de şedinţa şamanică: este vorba, de fapt, de dobîndirea unei stări secunde, care se defineşte prin abolirea condiţiei profane. Şamanul justifică autenticitatea experienţei sale prin „miracolele" pe care aceasta le înlesneşte.

ŞAMANISMUL LA IAKUŢI ŞI LA DOLGANI

20 Pentru complexul cultural samo ied, *cf*. Kai DONNER, „Zu der ältesten Berührung zwischen Samojeden und Türken1*, *Journal de la Société Finno-Ougrienne*, vol. 40, nr. 1,1924, pp. l-24; A. GAHS, „Kopf-, Schädelund Langknochenopfer bei Rentiervölkern", pp. 238 şi urm.; W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, III, pp. 334 şi urm.

La iakuţi şi la dolgani, şedinţa şamanică se desfăşoară, de obicei, în patru etape: 1. invocarea spiritelor ajutătoare; 2. descoperirea cauzei răului, cel mai adesea un spirit rău care a răpit sufletul bolnavului sau i-a intrat în trup; 3. alungarea spiritului rău prin ameninţări, zgomote etc. şi în sfîrşit 4. Înălţarea şamanului la cer.21 „Cel mai greu este să descoperi cauzele bolii, să afli ce spirit îl tulbură pe bolnav, de unde vine, care este locul său în ierarhie şi cît este de puternic. Prin urmare, ceremonia cuprinde întotdeauna două părţi: mai întîi sînt chemate spiritele protectoare, din cer, li se cere sprijinul pentru aflarea cauzelor nenorocirii, după care vine lupta împotriva spiritului rău sau a lui ûor." Urmează, întotdeauna, călătoria la Cer.22

Lupta cu spiritele rele este primejdioasă, iar şamanul este pînă la urmă secătuit de puteri. „Sîntem cu toţii sortiţi să ajungem în puterea spiritelor, îi spunea lui Sieroszewski şamanul Tüspüt; spiritele ne duşmănesc, pentru că îi ajutăm pe oameni..." (*op. cit.*, p. 325). Într-adevăr, de foarte multe ori, pentru a scoate spiritele din bolnav, şamanul este nevoit să le aducă în trupul său; făcînd acest lucru, se luptă şi suferă mai mult decît bolnavul însuşi (Harva, *op. cit.*, pp. 545-546).

21 HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, *p*. 545, după VITAŞEVSKI; JOCHELSON, *The Y akut*, pp. 120 şi urm.

22 SIEROSZEWSKI, „Du chamanisme d'après les croyances des yakoutes”. p. 324.

Contradicţia dintre afirmaţiile lui Vitaşevski (şedinţă în patru etape) şi ale lui Sieroszewski („două părţi”, urmate de călătoria în cer) nu este decît aparentă: în realitate, amîndoi spun acelaşi lucru.

23 SIEROSZEWSKI, p. 326. Obiceiul se întîlneşte la mai multe populaţii siberiene şi arctice, cu toate că are semnificaţii diferite. Uneori, şamanul este legat, ca să nu-şi ia zborul; dimpotrivă, la samoiezi şi la eschimoşi, şamanul se lasă legat pentru a-şi dovedi puterile magice, deoarece, în timpul şedinţei, izbuteşte pînă la urmă să se dezlege, „cu ajutorul spiritelor”.

Iată descrierea clasică a unei şedinţe la iakuţi, făcută de Sieroszewski. Şedinţa are loc seara, în iurtă, vecinii fiind invitaţi să ia parte. „Uneori, stăpînul casei face două noduri din două curele zdravene: şamanul şi le leagă de braţe, iar ceilalţi le apucă de capete, pentru a-l ţine pe loc dacă spiritele ar încerca să-l răpească.”23 Şamanul stă cu ochii aţintiţi în focul din vatră ceaşcă, sughiţe, este cuprins din cînd în cînd de un tremur nervos. Îşi pune costumul şi începe să fumeze. Bate toba, dar foarte încet. Ceva mai tîrziu, se face palid, îi cade capul cu bărbia în piept, i se închid ochii pe jumătate, în mijlocul iurtei se întinde o piele de iapă albă. Şamanul bea apă proaspătă şi se lasă pe vineîn cele patru puncte cardinale, scuipînd apa la dreapta şi la stînga. În iurtă domneşte o linişte deplină. Ajutorul şamanului aruncă în foc cîteva fire de păr de cal, peste care presară cenuşă. Atunci se lasă un întuneric de nepătruns. Şamanul se aşază pe pielea de iapă şi visează, cu faţa spre miazăzi. Nimeni nu mai respiră.

„Deodată se aude, nu se ştie unde, un ţipăt ascuţit, intermitent, pătrunzător ca scrîşnetul oţelului, apoi se lasă din nou liniştea. Pe urmă se aude iar un ţipăt; cînd de sus, cînd de jos, cînd din faţă, cînd din spatele şamanului se aud zgomote ciudate: căscaturi nervoase, înfricoşătoare, sughiţuri nestăpînite; parcă ar fi ţipătul nagîţului, amestecat cu croncănitul şoimului, întrerupt de şuieratul becaţei:

şamanul ţipă astfel, schimbîndu-şi mereu vocea.”

Dintr-o dată, se opreşte: din nou se lasă liniştea, doar că se mai aude un bîzîit slab, ca de ţînţar. Şamanul porneşte să bată toba. Murmură un cîntec. Şi cîntecul, şi bătăile tobei sînt din ce în ce mai puternice. „Se aude croncănitul vulturilor, amestecat cu ţipetele nagîţilor, glasurile ascuţite ale becaţelor şi refrenul cucului.” Muzica atinge paroxismul, apoi se întrerupe brusc. Nu se mai aude decît bîzîitul ţînţarilor. Alternanţa ţipetelor de păsări şi a tăcerilor se repetă de mai multe ori. În cele din urmă, şamanul schimbă ritmul tobei şi îşi cîntă imnul.

„Taurul puternic al pămîntului, calul stepei,
Taurul cel puternic a mugit!
Calul stepei a fremătat!

Sînt deasupra voastră, a tuturor, sînt om!
Sînt omul înzestrat cu toate darurile!
Sînt omul creat de Domnul Nemărginirii!
Vino, o, cal de stepă, şi spune!
Ieşi, taur minunat al Universului, şi răspunde!
O, Domn puternic, porunceşte!... etc., etc.
O, Doamnă Mamă a mea, arată-mi greşelile mele şi căile
Pe care le am de urmat! Zboară dinaîntea mea, pe drumul cel lat;
Pregăteşte-mi drumul!

O, spirite ale Soarelui, care rămîneţi la miazăzi pe cele nouă dealuri împădurite, o, Mame de lumină, voi ce cunoaşteţi gelozia, vă implor: fie ca cele trei umbre ale voastre să rămînă sus, sus de tot!

Iar tu, la Apus, pe muntele tău, o, Doamne Strămoş al meu cu putere de temut, cu gîtul vînjos, fii cu mine!" etc.

Muzica, din ce în ce mai puternică, atinge paroxismul. Şamanul invocă apoi ajutorul lui *ämägät* şi al spiritelor, care nu se grăbesc să asculte: şamanul le roagă, ele întîrzie. Cei de faţă lovesc atunci deasupra lui nişte fiare, murmurînd: „Răsună fierul cel tare - se rostogolesc norii capricioşi, mulţi nori s-au ridicat!"

La sosirea lui *ämägät*, şamanul începe să sară, facînd mişcări iuţi şi violente. După accea se aşază în mijlocul iurtei, focul este din nou aprins, iar şamanul bate iarăşi toba şi dansează. Sare în sus, la o înălţime care atinge uneori şase picioare.24 Strigă, în delir. „Se opreşte din nou: intonează cu o voce gravă şi joasă un imn solemn." Urmează un dans uşor, în timpul căruia cîntă într-un fel mai curînd ironic sau, dimpotrivă, răuvoitor: depinde de fiinţele a căror voce o imită. În cele din urmă, se apropie de bolnav şi sileşte cauza bolii să plece; „sau scoate răul, îl duce în mijlocul încăperii şi, fără să-şi întrerupă blestemele, îl alungă, îl scuipă din gură, îl loveşte cu piciorul, îl alungă cu mîna, suflînd peste el",25

Aici începe călătoria extatică a şamanului, care trebuie să însoţească în cer sufletul animalului sacrificat. Afară, lîngă iurtă, sînt înfipţi trei copaci fără crengi: cel din mijloc este un mesteacăn, în vîrful căruia se pune un alcion mort. La răsărit de mesteacăn se aşază un ţăruş cu un craniu de cal înfipt în el. Cei trei copaci sînt legaţi între ei cu o frînghie subţire, din păr de cal, între copaci şi iurtă se pune o măsuţă, iar pe măsuţă, un ulcior cu rachiu. Şamanul începe să facă mişcări care imită zborul păsărilor. Încetul cu încetul, se înalţă la cer. Drumul are nouă opriri, de fiecare dată şamanul facînd ofrande spiritului local. La întoarcerea din călătoria extatică, şamanul cere să fie „purificat" cu foc (cărbuni aprinşi) pe o parte a trupului (picior, coapsă etc.).26

24 Fireşte, este vorba de o „înălţare" extatică la Cer, Şamanii eschimoşi habakuk încearcă şi ei să ajungă la cer, facînd sărituri rituale în sus (RASMUSSEN, citat de OHLMARKS, *Studien*, p, 131), La tribul menri din

Kelantan, vracii sar în sus cîntînd şi aruncînd o oglindă sau un colier spre Karei, zeul suprem (Ivor EVANS, *Schebesta on the Sacerdo-Therapy ofthe Semang*, p. 120).

25 SIEROSZEWSKI, „Du chamanisme”, pp. 326-330. Unii savanţi şi-au exprimat îndoiala cu privire la autenticitatea textelor liturgice înregistrate de SIEROSZEWSKI; *cf*. JOCHELSON, *The Yakut*, p. 122.

26 HARVA, *op. cit*., p. 547. Sensul ritului nu este foarte clar. Kai DONNER spune că şi la samoiezi, şamanul este purificat cu jăratic la sfîrşitul şedinţei (HARVA, *ibid*.).

Se pare că este purificată acea parte a corpului pe unde au fost „supte” spiritele rele care îl chinuiau pe bolnav: de ce se face atunci purificarea şamanului la întoarcerea din călătoria cereasca?... Nu cumva este vorba, de fapt, de vechiul rit şamanic al.jocului cu focul?” (vezi maijos, pp. 430 şi urm.).

Bineînţeles, şedinţa şamanică iakută are numeroase variante. Iată cum descrie Sieroszewski călătoria în cer. „Atunci se rînduiesc cu grijă brazi mici, aleşi dinainte, de care se agaţă ghirlande împletite din coame de cai albi (şamanii nu folosesc altfel de cai); apoi se înfig trei ţăruşi, în ordine, avînd în vîrf cîte un chip de pasăre: primul are un *öksökju* cu două capete, al doilea un *grana nur* (*kugos*) sau un corb, al treilea un cuc (*kögö*). De ultimul ţăruş se leagă animalul care urmează să fie sacrificat. O frînghie legată sus reprezintă drumul spre cer pe care vor zbura păsările şi pe care o va urma animalul” (Sieroszewski, *ibid*., p. 332).

La fiecare oprire (*oloh*), şamanul se aşază şi se odihneşte; cînd se ridică, înseamnă că porneşte din nou la drum. Pentru a mima călătoria, face mişcări de dans şi gesturi care sugerează zborul de pasăre: „Dansul exprimă întotdeauna o călătorie în văzduh, în tovărăşia spiritelor; cînd însoţeşti animalul ispăşitor, trebuie să dansezi. Legenda spune că erau odată şamani care zburau într-adevăr prin văzduh, iar cei de faţă zăreau un animal plutind printre nori, urmat de toba şamanică; şamanul însuşi, în veşminte de fier, încheia alaiul.” „Toba este calul nostru”, spun şamanii (*ibid*., p. 331; vezi mai sus, p, 170).

Pielea, coamele şi copitele animalului sacrificat sînt atîrnate într-un copac uscat. Sieroszewski a găsit adesea rămăşiţele unor asemenea jertfe în locuri pustii. În apropiere, cîteodată chiar în acelaşi copac, „se găseşte un *koceai*, o săgeată lungă de lemn, înfiptă în trunchiul uscat. Săgeata îndeplineşte acelaşi rol ca şi frînghia cu smocurile de păr din ceremonia dinainte. Ea arată în ce parte anume a cerului trebuie să ajungă victima” (*ibid*., pp. 332-333), După acelaşi autor, şamanul smulgea odinioară cu mîinile sale inima animalului sacrificat şi o ridica în sus, spre cer. Apoi îşi mînjea cu sînge faţa şi veşmintele, chipul lui *ämägät* şi figurinele de lemn care întruchipau Spiritele (*ibid*., p. 333).27

27 Este vorba, în acest caz, de un sacrificiu foarte amestecat: ofranda simbolică a inimii pentru Fiinţa Cerească şi libaţia de sînge pentru puterile

„inferioare” (*sjaadai* etc.). Acelaşi ritual crud se întîlneşte la şamanii araucani; vezi mai jos, pp. 305.

28 HARVA, *op. cit.*, *p.* 549. Vezi alte descrieri ale şedinţei şamanice iakute la J. G. GMELIN, *Reise durch Sibirien, von dem Jahr 1733 bis 1734*, vol. II, Göttingen, 1752, pp. 349 şi urm.; V. L. PRIKLOVSKI, „Das Schamanentum der Jakuten”, *Mitt. der Wiener* în alte părţi se înfig nouă copaci, iar alături, un ţăruş cu o pasăre în vîrf. Copacii şi ţăruşul sînt legaţi între ei cu o frînghie care urcă, semn al înălţării la Cer (Harva, *op. cit.*, p. 548). Şi la dolgani se întîlnesc cei nouă copaci, fiecare cu o pasăre de lemn în vîrf, cu aceeaşi semnificaţie: drumul şamanului şi al sufletului animalului sacrificat spre Cer. De fapt, şi la dolgani, şamanii trec prin cele 9 ceruri cu prilejul vindecării. După spusele lor, la intrarea fiecărui cer se află spiritele-paznici, care au sarcina de a veghea zborul şamanului şi de a opri spiritele rele.28

Anthropologische Gesellschaft, XVIII, Viena, 1888, pp. 165-182: este traducerea în germană a studiului „O shamanstve u iakutov”, apărut în 1886 în *fzvestiia VostocinoSibirskogo Otdela Russkogo Gheograficeskogo Obşcestva*, XVII, l-2, Irkuţk, 1886.

Există, de asemenea, un rezumat englez cuprinzător al masivei lucrări a lui SIEROSZEWSKI, *lakutî*, St. Petersburg, 1896: William G. SUMNER, „The Yakuts. Abridged from the Russian of Sieroszewski”, *Journal ofthe Anthropological institute ofGreat Britain*, voi. 31, 1901, pp. 65-110; paginile 102-108 sînt consacrate şamanismului (după *lakutî*, pp. 621 şi urm.). *Cf* W. JOCHELSON, *The Yakut*, pp. 120 şi urm. (după VITAŞEVSKI). Vezi discuţia în W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, XI, pp. 322-329; *cf ibid.*, pp. 329-332 cu privire la cura şamanică pentru vindecarea sterilităţii la femei.

29 însă, după cum vom vedea în cele ce urmează, niciodată numai acolo: unii „aleşi” şi „privilegiaţi” ajung, după moarte, în Cer.

În această şedinţă şamanică lungă şi plină de mişcare, un singur lucru rămîne nelămurit: dacă sufletul bolnavului a fost răpit de spiritele rele, de ce şamanul iakut trebuie neapărat să călătorească în cer? Vasiliev a propus următoarea explicaţie: şamanul duce sufletul bolnavului în cer pentru a-l curăţa de murdăria pricinuită de spiritele rele (*cf* Harva, *op. cit.*, p. 550). La rîndul său, Troşceanski a afirmat că, printre şamanii pe care îi cunoştea, nici unul nu făcea călătoria în Infern: pentru vindecare, toţi foloseau doar înălţarea la Cer (Harva, p. 551). Iată o dovadă a varietăţii tehnicilor şamanice şi a precarităţii informaţiilor de care dispunem; coborîrile în Infern, mai primejdioase şi mai secrete, erau probabil mai puţin accesibile pentru observatorii europeni. Nu există însă nici o umbră de îndoială asupra faptului că şamanii iakuţi, sau cel puţin unii dintre ei, cunoşteau călătoriile în Infern, deoarece costumul lor cuprinde un simbol al „Găurii Pămîntului”, numit chiar „Gaura Spiritelor” (*abasî-oibono*), pe unde şamanii puteau coborî în regiunile înferioare.

Apoi, şamanul iakut este însoţit în călătoriile extatice de o pasăre de apă (pescăruş, corlă), care simbolizează tocmai scufundarea în mare, adică o coborîre în Infern (Harva, *ibid*.). În sfîrşit, vocabularul tehnic al şamanilor iakuţi foloseşte doi termeni diferiţi pentru a desemna direcţiile călătoriei mistice: *allara kîrar* (spre „spiritele de jos”) şi *üsä kîrar* (spre „spiritele de sus”; *cf* Harva, p. 552). De altfel, Vasiliev observase şi el că, la iakuţi şi la dolgani, şamanul care caută sufletul răpit de demoni al bolnavului se comportă ca şi cum s-ar scufunda, iar tunguşii, ciuccii şi laponii vorbesc, în legătură cu transa şamanică, despre „imersiune” (Harva, *ibid*.). Vom găsi acelaşi comportament şi aceeaşi tehnică extatică la şamanii eschimoşi, pentru că numeroase populaţii, cu deosebire cele maritime, situează tărîmul celălalt în adîncul mării.29

Pentru a înţelege necesitatea călătoriei în Cer a şamanilor iakuţi, în timpul vindecării, trebuie să ţinem seama de două lucruri: pe de o parte, de starea complexă şi chiar confuză a concepţiilor lor religioase şi mitologice, iar pe de altă parte, de prestigiul înălţărilor şamanice la Cer, pretutindeni în Siberia şi în Asia Centrală. Cum am văzut, acest prestigiu explică de ce şamanul altaic preia pînă la urmă unele caracteristici ale tehnicii ascensionale cu prilejul coborîrii sale extatice în Infern (tot pentru a elibera sufletul bolnavului de sub stăpînirea lui Erlik-Han).

În ceea ce-i priveşte pe iakuţi, am putea aşadar deduce că lucrurile s-au petrecut cam aşa: pentru că se aduceau animale drept jertfă Fiinţelor Cereşti şi se arăta, prin simboluri sensibile (săgeţi, păsări de lemn, frînghie urcătoare etc.), direcţia pe care avea s-o urmeze sufletul victimei, s-a ajuns ca şamanul să fie folosit drept călăuză a acestuia în călătoria cerească; iar pentru că şamanul însoţea sufletul animalului sacrificat cu prilejul vindecării, s-a crezut că înălţarea avea ca scop, în primul rînd, „purificarea” sufletului bolnavului, în orice caz, în forma sa actuală, ritualul de vindecare şamanică este hibrid; se simte că a suferit influenţa a două tehnici deosebite:

1. căutarea sufletului rătăcit al bolnavului sau alungarea spiritelor rele şi
2. Înălţarea la cer.

Trebuie să ţinem seama şi de alt lucru: în afara rarelor cazuri de „specializare infernală” (coborîri exclusiv în Infern), şamanii siberieni sînt în stare atît de înălţări la Cer, cît şi de coborîri în regiunile inferioare. Am văzut că această tehnică dublă ţine într-un fel chiar de iniţierea lor: într-adevăr, visele iniţiatice ale viitorilor şamani cuprind şi coborîri (= suferinţă şi moarte rituală) şi înălţări (= înviere), în acest context, se poate lesne înţelege nevoia şamanului iakut, după ce a luptat împotriva spiritelor rele sau după ce a coborît în Infern pentru a recupera sufletul bolnavului, de a-şi restabili propriul echilibru spiritual repetînd înălţarea la Cer.

Să mai remarcăm că prestigiul şi puterea şamanului decurg exclusiv din capacitatea sa extatică. Şamanul a înlocuit preotul în jertfele oferite Fiinţei

Cereşti, dar pentru el, ca şi pentru şamanul altaic, această înlocuire a dus la schimbarea structurii înseşi a ritului:

Ofranda a devenit o psihoforie, adică o ceremonie dramatică, bazată pe expen jnţe extatice. Datorită aceloraşi capacităţi extatice, şamanul poate găsi spiritele rele care au pus stăpînire pe sufletul bolnavului şi poate lupta împotriva lor: însă nu se mulţumeşte să le alunge, ci le aduce în propriul său trup, le „stăpîneşte”, le chinuie şi le îndepărtează: toate acestea se explică prin faptul că şamanul le împărtăşeşte natura, adică poate să iasă oricînd din trup, ajunge la distanţe considerabile, coboară în Infern, se înalţă la Ceruri etc.

Mobilitatea şi libertatea „spirituală” pe care se întemeiază experienţele extatice ale şamanului îl fac în acelaşi timp vulnerabil şi, în numeroase rînduri, luptînd cu spiritele rele, ajunge chiar el sub stăpînirea lor, adică este pînă la urmă „posedat” cu adevărat.

ŞEDINŢELE ŞAMANICE LA TUNGUŞI ŞI LA OROCI

30 Cf. J. G. GMELIN, *Reise durch Sibirien*, II, pp. 44-46, 193-195 etc.; MIKHAILOWSKI, pp. 64-65, 97 etc.; S. ŞIROKOGOROV, „General Theory of Shamanism among the Tungus”, *Journal of the North-China Brauch of the Royal Asiatic Society*, vol. 54, Şanhai, 1923, pp. 246-249; *id*., „Northern Tungus Migrations în the Far East”, *ibid*., vol 57,1926, pp. 123-183; *id*., „Versuch einer Erforschung der Grundlagen des Schamanentums bei den Tungusen”, *Baessler-Archiv*, vol. 18, II, 1935, pp. 41-96, traducere în germană a unui articol apărut în limba rusă la Vladivostok, în 1919; şi mai ales cuprinzătoarea sinteză a lui ŞIROKOGOROV, *Psychomental Complex of the Tungus*. *Cf* de asemenea, W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, X, pp. 578-623.

Şamanismul ocupă un loc foarte însemnat în viaţa religioasă a tunguşilor.30 Ne amintim că termenul însuşi de „şaman” este tungus (*šaman*), oricare ar fi originea cuvîntului (vezi mai jos, pp. 450 şi urm.). Aşa cum a arătat Şirokogorov şi cum vom mai arăta şi noi în cele ce urmează, şamanismul tungus, cel puţin în forma sa actuală, a fost puternic influenţat de ideile şi tehnicile sîno-lamaiste. De altfel, aşa cum am subliniat în repetate rînduri, au fost identificate multe influenţe de origine meridională pentru ansamblul şamanismului central-asiatic şi siberian. Vom vedea cu alt prilej cum trebuie văzută expansiunea complexelor culturale meridionale spre nordul şi nord-estul Asiei (*cf*. pp. 453 şi urm.). Oricum, şamanismul tungus prezintă astăzi o fizionomie complexă, care cuprinde numeroase tradiţii diferite, a căror coexistenţă a produs uneori forme hibride.

Şi aici se constată o oarecare „decădere” a şamanismului, atestată cam peste tot în Asia Septentrională: tunguşii fac comparaţie între puterea şi curajul „vechilor şamani” şi bicisnicia şamanilor actuali care, în unele regiuni, nu se mai încumetă să facă primejdioasa coborîre în Infern.

Şamanul tungus este chemat să-şi arate puterea cu numeroase prilejuri. Indispensabil la vindecări - fie că porneşte în căutarea sufletului bolnavului, fie

că alungă demonii -, el îndeplineşte şi funcţia de psihopomp; duce jertfele în Cer sau în Infern şi, mai ales, are sarcina de a veghea la păstrarea echilibrului spiritual al întregii societăţi. Dacă bolile, necazul ori sterilitatea pun clanul în primejdie, şamanul va trebui să afle cauza şi să îndrepte lucrurile. Mai mult decît vecinii lor, tunguşii acordă o importanţă destul de mare spiritelor, nu numai celor din lumea inferioară, ci şi spiritelor din această lume, autori virtuali ai nenorocirilor de tot felul. Aşa se explică de ce, în afară de motivele clasice ale şedinţei şamanice - boală, moarte, jertfe aduse zeilor -, şamanii tunguşi fac şedinţe, mai ales „mici şedinţe" preliminare, pentru o mulţime de alte motive care cuprind întotdeauna necesitatea de a cunoaşte şi de a stăpîni „spiritele".

Şamanii iau parte, de asemenea, la un anumit număr de jertfe.

Jertfa anuală oferită spiritelor unui şaman este, printre altele, un eveniment religios însemnat pentru întregul trib (Şirokogorov, *Psychomental Complex*, pp. 322 şi urm.). Prezenţa şamanilor este, de asemenea, indispensabilă la riturile de vînătoare şi de pescuit (*ibid.*).

Şedinţele care cuprind o coborîre în Infern pot fi făcute pentru următoarele motive: 1. aducerea de jertfe strămoşilor şi morţilor din regiunile inferioare; 2. căutarea şi recuperarea sufletului unui bolnav; 3. Însoţirea şi integrarea în ţinutul umbrelor a morţilor care nu vor să părăsească această lume (*ibid.*, p. 307). Cu toate că prilejurile sînt numeroase, ceremonia are loc destul de rar, fiind socotită primejdioasă, aşa că puţini şamani se încumetă să o facă (*ibid.*, p. 306).

Numele său tehnic este *örgiski*, adică „spre *orgi*" (regiunea inferioară, „apuseană"). Şamanul nu îndrăzneşte să facă acest *örgiski* decît după o şedinţă preliminară de „şamanism mic". De pildă, se constată un şir de tulburări, de boli sau de necazuri în cadrul tribului; şamanul, rugat să afle cauza, aduce un spirit în trupul său şi află de ce anume spiritele din regiunile inferioare sau morţii şi sufletele strămoşilor provoacă dezechilibrul: află, de asemenea, ce sacrificiu i-ar putea îmbuna. Atunci se hotărăşte aducerea jertfei şi coborîrea şamanului în Infern.

În ajunul *örgiski*, se adună obiectele pe care şamanul le va folosi în călătoria extatică; printre ele se află o plută mică, cu care şamanul va trece marea (lacul Baikal), un fel de lance pentru sfarîmarea stîncilor, mici figurine reprezentînd doi urşi şi doi mistreţi - care vor ţine barca în caz de naufragiu şi care vor deschide o potecă prin pădurea deasă de pe tărîmul celălalt -, patru peştişori care vor înota în faţa bărcii, un „idol" întruchipînd spiritul auxiliar al şamanului - care îl va ajuta să ducă jertfa -, mai multe instrumente pentru purificare etc. În seara şedinţei, şamanul îşi pune costumul, bate toba, cîntă şi invocă „focul", „Pămîntul-Mamă" şi „strămoşii" cărora le este adusă jertfa. Fumigaţiile sînt urmate de divinaţie: cu ochii închişi, şamanul aruncă în sus băţul tobei; dacă acesta cade invers, este semn bun.

Cea de-a doua parte a ceremoniei începe cu sacrificarea animalului, de obicei un ren. Obiectele din jur sînt mînjite cu sîngele animalului: carnea va fi pregătită mai tîrziu. În *wigwan* sînt aduşi doi ţăruşi şi aşezaţi în aşa fel încît vîrful să iasă prin hornul de fum, O frînghie lungă leagă ţăruşii de obiectele puse afară, pe platformă:

este „calea” pentru spirite.31 După aceste pregătiri, cei de faţă se adună cu toţii în *wigwan*. Şamanul începe sa bată toba, să cînte şi să danseze. Sare din ce în ce mai sus.32 Ajutoarele sale reiau şi ele în cor, împreună cu cei de faţă, refrenul cîntecului. Şamanul se opreşte pentru o clipă, bea un pahar de votcă, fumează cîteva pipe şi începe din nou să danseze. Se încinge din ce în ce mai tare, pînă cade la pămînt, fără simţire, în extaz. Dacă nu-şi vine în fire, este stropit de trei ori cu sînge. Se ridică şi începe să vorbească cu glas ascuţit, răspunzînd întrebărilor cîntate pe care i le pun două-trei persoane. Trupul şamanului este acum locuit de un spirit, care răspunde în locul şamanului, acesta aflîndu-se în regiunile inferioare.

Cînd vine înapoi, toată lumea întîmpină cu strigăte de bucurie întoarcerea sa din lumea morţilor.

Această a doua parte a ceremoniei ţine cam două ore. După o întrerupere de două-trei ore, adică în zori, începe cea de-a treia parte, care nu se deosebeşte de prima, şi în timpul căreia şamanul aduce mulţumiri spiritelor (Şirokogorov, pp. 304 şi urm.).

31 Ne putem da seama că este vorba de o contaminare a acestei teme şi a celei a călătoriei şamanice în Cer (în legătură cu care vom da exemple mai tîrziu). pentru că ţăruşii care ies prin deschizătura sau hornul de fum simbolizează, după cum ştim, *axis mundiy* de-a lungul căreia sînt trimise jertfele pînă la cerul cel mai înalt.

32 încă o dovadă a confuziei cu înălţarea la cer: săriturile în sus reprezintă „zborul magic”.

La tunguşii din Manciuria, jertfele se pot face fără participarea şamanilor. Însă numai şamanul poate coborî în regiunile inferioare, pentru a aduce înapoi sufletul bolnavului. Şi această ceremonie cuprinde două sau trei părţi. După o şedinţă preliminară de „şamanism mic”, în care se află că sufletul bolnavului este într-adevăr în Infern, sînt aduse jertfe spiritelor (*severi*), pentru ca acestea să-l ajute pe şaman să coboare în regiunile inferioare. Şamanul bea din sîngele şi mănîncă din carnea animalului sacrificat, primind astfel spiritul în trupul său, apoi ajunge la extaz. Această primă parte este urmată de o a doua: călătoria mistică. Şamanul ajunge la un munte din partea de nord-vest, îl urcă, apoi coboară pe lumea cealaltă. Primejdiile se înmulţesc pe măsură ce se apropie de Infern. Întîlneşte spirite, alţi şamani şi se apără de săgeţile lor cu ajutorul tobei. Şamanul povesteşte în cîntec toate peripeţiile călătoriei lui, aşa că poate fi urmărit pas cu pas. Coboară printr-o găurică şi trece trei rîuri, după care întîlneşte spiritele din regiunile inferioare. În cele din urmă, ajunge în împărăţia

întunericului, iar cei de faţă fac scîntei cu amnarul: sînt „fulgerele” cu ajutorul cărora şamanul va putea vedea drumul. Găseşte sufletul şi, după lupte sau negocieri prelungite cu spiritele, îl aduce înapoi pe pămînt, avînd de trecut prin mii de încercări, şi îl pune în trupul bolnavului. Ultima parte a ceremoniei, care are loc a doua zi sau după cîteva zile, este închinată mulţumirilor aduse spiritelor şamanului (Şirokogorov, p. 307).

La renii-tunguşi din Manciuria se mai păstrează amintirea unor „vremuri de demult”, cînd „se şamaniza spre pămînt”, dar în zilele noastre, nici un şaman nu mai cutează să facă acest lucru (*ibid*.). La tunguşii nomazi de pe Mankova, ceremonia este diferită: este sacrificat, în timpul nopţii, un ţap negru, a cărui came nu se mănîncă; ajuns în regiunile inferioare, şamanul cade la pămînt şi rămîne nemişcat timp de o jumătate de ceas. Între timp, cei de faţă sar de trei ori peste foc (*ibid*., *p*. 308). Şi la etnia manciu, ceremonia de „coborîre în lumea morţilor” este destul de rară. În timpul lungii sale şederi, în mijlocul acestor oameni, Şirokogorov nu a putut lua parte decît la trei şedinţe. Şamanul cheamă toate spiritele - chineze, manciu şi tunguse -, le arată motivul şedînţei (în cazul analizat de Şirokogorov, boala unui copil de opt ani) şi le cere ajutorul. Începe apoi să bată toba şi, aducîndu-şi în trup spiritul, cade pe covor. Ajutoarele îi pun întrebări, iar din răspunsuri se înţelege că şamanul a şi ajuns în regiunile inferioare. Spiritul care îl stăpîneşte fiind un lup, şamanul se comportă ca atare. Foloseşte un limbaj greu de înţeles.

Oricum, cei de faţă îşi dau seama că boala nu a fost pricinuită de sufletul unui mort, cum se crezuse în timpul şedinţei, ci de un anumit spirit care cere, în schimbul vindecării, să i se închine un templu mic (*m'ao*) şi să i se aducă jertfe, din cînd în cînd (*ibid*., p. 309).

O coborîre asemănătoare în „lumea morţilor” este povestită în poemul manciu Nišan šaman, pe care Şirokogorov îl consideră singurul document scris cu privire la şamanismul manciu. Povestea este următoarea: în vremea dinastiei Ming, un tînăr, fiu al unor părinţi bogaţi, merge la vînătoare în munţi şi moare într-un accident. O şamană, Nišan, hotărăşte să-i aducă sufletul înapoi şi coboară în „lumea morţilor”. Întîlneşte o mulţime de spirite, printre care şi pe cel al răposatului ei soţ, iar după un lung şir de peripeţii, ajunge înapoi pe pămînt, cu sufletul tînărului, care învie. Poemul - pe care toţi şamanii manciu îl cunosc - nu cuprinde, din nefericire, decît foarte puţine amănunte cu privire la latura rituală a şedinţei (Şirokogorov, p. 308), devenind, în cele din urmă, un text „literar”, care se deosebeşte de poemele tătare pe aceeaşi temă prin faptul că a fost înregistrat şi difuzat în formă scrisă de foarte multă vreme. Importanţa sa rămîne considerabilă, pentru că demonstrează cît de apropiată este tema „călătoriei lui Orfeu” de coborîrile şamanice în Infern.33

33 Cf. de asemenea Owen LATTIMORE, „Wulakai Tales from Manchuria”, *Journal of American Folklore*, vol. 46, 1933, pp. 272-286 (pp. 273 şi urm.); A.

HULTKRANTZ, *The North American Indian Orpheus Tradition*, Stockholm, 1957, pp. 191 şi urm.

În acelaşi scop de vindecare, aflăm călătorii extatice în sens opus, şi anume cele care cuprind o înălţare la cer. În acest caz, şamanul aşază 27 (9 x 3) copaci tineri şi o scară simbolică, pe care îşi va începe călătoria. Printre obiectele rituale se numără multe figurine de păsări, care atestă bine cunoscutul simbolism ascensional. Călătoria în cer se poate face pentru numeroase motive, dar şedinţa descrisă de Şirokogorov avea drept scop vindecarea unui copil. Prima parte seamănă cu pregătirea unei şedinţe de coborîre în regiunile inferioare. Cu ajutorul „şamanismului mic” este aflat momentul exact în care *daiacean*, căruia i se cere înapoi sufletul copilului bolnav, doreşte să primească jertfa. Animalul - de data aceasta un miel - este sacrificat ritual: i se smulge inima, iar sîngele este strîns în vase anume, în aşa fel încît nici o picătură să nu cadă pe pămînt.

Pielea este apoi atîrnată. Cea de-a doua parte a şedinţei este consacrată în întregime realizării extazului. Şamanul cîntă, bate toba, dansează şi sare în sus, apropiindu-se din cînd în cînd de copilul bolnav. Apoi îi dă toba unuia dintre ajutoare, bea votcă, fumează şi reia dansul, pînă cade la pămînt, obosit, ceea ce înseamnă că a ieşit din trup şi şi-a luat zborul spre Cer. Toţi se înghesuie în jurul lui, iar ajutorul, ca şi în cazul coborîrii în regiunile inferioare, face scîntei cu ajutorul unei bucăţi de cremene. Şedinţa se poate desfăşura atît ziua, cît şi noaptea. Şamanul foloseşte un costum destul de sumar, iar Şirokogorov crede că şedinţa de acest tip, care cuprinde înălţarea la cer, a fost împrumutată de la buriaţi, prin intermediul tunguşilor (op. *cit*, pp. 310-311).

Caracterul hibrid al acestei şedinţe este evident: cu toate că simbolismul ceresc este ilustrat din belşug de copaci, scară şi chipurile de păsări, călătoria extatică a şamanului dovedeşte o direcţie opusă („întunericul” care trebuie luminat de scîntei). De altfel, şamanul nu duce animalul sacrificat la Buga, Fiinţa Supremă, ci la spiritele din regiunile superioare. Tipul acesta de şedinţă se întîlneşte la renii-tunguşi din Transbaikalia şi din Manciuria, dar nu este cunoscut de grupurile tunguse din Manciuria septentrională (*ibid*., p. 325), ceea ce confirmă ipoteza influenţei buriate.

34 ŞIROKOGOROV, *Psychomental Complex*, p. 318. Şamanii tunguşi practică şi supţiunea: *cf*. MIKHAILOWSKI, p. 97; ŞIROKOGOROV, *op*. *cit*., p. 313.

În afară de aceste două mari tipuri de şedinţe şamanice, tunguşii mai cunosc şi alte forme, care nu au o legătură precisă cu lumea de jos sau de sus, ci cu spiritele din lumea noastră. Scopul lor este de a potoli aceste spirite, de a le alunga pe cele rele, de a aduce jertfe celor care ar putea deveni răuvoitoare etc. Fireşte, numeroase şedinţe sînt motivate de boli, care, după credinţă, ar fi pricinuite de anumite spirite. Pentru a afla cine anume a făcut răul, şamanul îşi aduce în trup spiritul apropiat şi se preface că doarme (imitaţie mediocră a transei şamanice) ori se străduieşte să cheme şi să aducă în trupul bolnavului

spiritul care a pricînuit răul (*ibid.*, p. 313), căci faptul că există mai multe suflete (în număr de trei: *ibid.*, pp. 134 şi urm.; I. Paulson, *Die primitiven Seelenvorstellungen*, pp. 107 şi urm.) şi instabilitatea lor îngreunează uneori sarcina şamanului. Trebuie aflat care anume dintre suflete a părăsit trupul, pentru a fi apoi căutat; în acest caz, şamanul cheamă sufletul prin formule consacrate sau prin cîntece şi încearcă să-l aducă înapoi în trup facînd mişcări ritmice. Uneori, se întîmplă ca trupul bolnavului să fie locuit de spirite, şi atunci şamanul le alungă cu ajutorul spiritelor sale familiare.34

Extazul are un rol foarte însemnat în şamanismul tungus propriu-zis: dansul şi cîntu135 sînt mijloacele cele mai folosite pentru a ajunge la extaz, iar fenomenologia şedinţei tunguse aminteşte întru totul de şedinţele de la celelalte popoare siberiene: se aud vocile spiritelor; şamanul se face „uşor” şi poate sări în sus cu tot cu costum, care cîntăreşte uneori 30 de kilograme; bolnavul aproape că nu simte cum şamanul îi calcă peste trup (Şirokogorov, *ibid.*, p. 364) - ceea ce se explică prin puterea magică de levitaţie şi de „zbor” (*ibid.*, p. 332); şamanul simte o mare căldură în timpul transei, putînd, prin urmare, să mînuiască jăraticul şi fierul înroşit: el devine total insensibil (se răneşte adînc, de pildă, fără să-i curgă nici o picătură de sînge) etc. (*ibid.*, p. 365). După cum vom vedea mai bine în cele ce urmează, toate acestea fac parte dintr-o moştenire magică străveche, păstrată încă în colţurile cele mai îndepărtate ale lumii şi mult anterioară influenţelor meridionale care au contribuit simţitor la aspectul actual al şamanismului tungus. Este suficient, deocamdată, că am amintit pe scurt cele două tradiţii magice care se pot observa în şamanismul tungus: fondul, care ar putea fi numit „arhaic”, şi aportul meridional sino-budist. Importanţa lor ne va apărea mai limpede cînd vom încerca să refacem liniile mari ale istoriei şamanismului în Asia Centrală şi Septentrională.

35 După J, YASSER, „Musical Moments în the Shamanistic Rites of the Siberian Pagan Tribes”, *Pro-Musica Quarterly*, New York, martie-iunie 1926, pp. 4-15, citat de ŞIROKOGOROV, p. 327, melodiile tunguse dovedesc o origine chineză, ceea ce confirmă ipotezele iui ŞIROKOGOROV cu privire la puternicele influenţe sino-lamaiste asupra şamanismului tungus. *Cf.* de asemenea H. H. CHRISTENSEN, K. GRONBECH, E. EMSHEIMER, *The Music of the Mongols. Part Ï: Eastern Mongolia*, Stockhoim, 1943, pp. 13-38,69-100. Cu privire la unele complexe „sudice” la tunguşi, vezi şi W. KÖRPERS, „Tungusen und Miao”, *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft în Wien*, vol. 60, 1930, pp. 306-319.

36 Ivan A. LOPATIN, „A Shamanistic Performance for a Sick Boy”, *Anthropos*, vol. 41-44,1946-1949, pp. 365-368; *cf. id.*, „A Shamanistic Performance toRegain the Favour of the Spirit”, *Anthropos*, vol. 35-36, 1940-1941, pp. 352-355. *Cf.* de asemenea Bronislav PILSUDSKI, „Der Shamanismus bei den Ainu-Stämmen von Sachalin”, *Globus*, 1909, vol. 95, pp. 72-78.

O formă asemănătoare de şamanism se întîlneşte la triburile oroci şi udehe. Lopatin face o descriere amănunţită a şedinţei de vindecare la orocii din Ulka (pe fluviul Tumnin).36 Şamanul începe cu o rugăciune către spiritul său păzitor, pentru că el, şamanul, este slab, în vreme ce spiritul este atotputernic şi nimic nu-i poate sta în cale. Dansează de nouă ori în jurul focului, apoi îi cîntă spiritului său. „Vei veni! îi spune el. O! Vei veni aici! Are să-ţi fie milă de sărmanii oameni" etc. Îi făgăduieşte spiritului sînge proaspăt, iar acesta, după cum se poate ghici din ceea ce spune şamanul, pare a fi Pasărea cea Mare a Pămîntului. „Aripile tale de Fier!... Penele tale de fier răsună cînd zbori L. Ciocul tău puternic este gata să-ţi sfîrtece duşmanii!..." Chemarea ţine cam treizeci de minute, după care şamanul este epuizat.

Deodată, strigă cu altă voce: „Sînt aici!... Am sosit ca să-i ajut pe sărmanii oameni!..." Şamanul ajunge la extaz: dansează în jurul focului, întinde braţele, păstrînd toba şi toiagul, şi strigă din nou:

„Zbor!... Zbor!... Am să te ajung!... Am să te prind. N-ai să-mi scapi!..." Cum i s-a explicat mai tîrziu lui Lopatin, dansul reprezenta zborul şamanului în împărăţia spiritelor, unde trebuia să găsească spiritul rău care luase sufletul băiatului bolnav. Urmează un dialog pe mai multe voci, presărat cu vorbe de neînţeles. În cele din urmă, şamanul strigă: „L-am prins!... L-am prins! „, strîngînd pumnii, ca şi cum ar fi prins ceva, se apropie de patul unde zace copilul bolnav şi-i dă sufletul înapoi deoarece, aşa cum i-a explicat a doua zi şamanul lui Lopatin, prinsese sufletul copilului sub înfăţişarea unei vrăbii.

Interesul acestei şedinţe constă în faptul că extazul şamanului nu se manifestă prin transă, ci este atins şi continuat în timpul dansului care reprezintă zborul magic. Spiritul protector pare să fie Pasărea furtunii sau Vulturul, care are un rol atît de important în mitologiile şi religiile din Asia Septentrională. Astfel, deşi sufletul bolnavului a fost răpit de un spirit rău, acesta nu este urmărit, cum ne-am fi aşteptat, în regiunile inferioare, ci sus de tot, în Cer.

ŞAMANISMUL IUKAGHIR

37 Waldemar JOCHELSON, *The Yukaghir and Yukaghirized Tungus*, pp. 162 şi urm.

Iukaghirii cunosc doi termeni pentru desemnarea şamanului:

a'lma (de la verbul „a face") şi *i'rkeie*, adică „cel care tremură".37 *A'lma* îngrijeşte bolnavii, face jertfe, se roagă zeilor pentru o vînătoare norocoasă şi are legături atît cu lumea supranaturală, cît şi cu împărăţia Umbrelor. În timpurile străvechi, rolul său era cu siguranţă mai important, pentru că toate triburile iukaghir cred că se trag dintr-un şaman. Pînă în secolul trecut, craniile şamanilor morţi erau încă venerate: erau puse într-o ramă de lemn şi păstrate într-o cutie. Nu se făcea nimic înainte de divinaţia prin cranii; în acest scop se folosea metoda cea mai obişnuită în Asia arctică: craniul greu însemna „nu", iar cel uşor „da", răspunsul oracolului fiind respectat cu sfinţenie. Celelalte oase

erau împărţite între rude, iar camea era înlăturată, pentru a se păstra mai bine. Se mai ridicau şi „oameni-de-lemn”, în amintirea strămoşilor şamani (Jochelson, *op. cit*, p. 165).

Cînd un om moare, cele trei suflete ale lui se despart: unul rămîne lîngă cadavru, al doilea se îndreaptă spre Ţinutul Umbrelor, al treilea se înalţă la Cer (Jochelson, p. 157). Se pare că acesta din urmă merge la Zeul suprem, care poartă numele de Pon, ceea ce înseamnă, în traducere literală, „Ceva”(i6id., p. 140). Oricum, cel mai important pare sufletul care se transformă în umbră. Acesta întîlneşte în cale o bătrînă, paznică a pragului către lumea cealaltă, apoi ajunge la un rîu, pe care îl trece cu barca. În împărăţia Umbrelor, răposatul continuă să ducă aceeaşi existenţă ca şi pe pămînt, alături de cei apropiaţi, şi vînează „animale-umbre”. Aici, în împărăţia Umbrelor, coboară şamanul în căutarea sufletului bolnavului.

Şamanul mai pătrunde aici şi cu alt prilej: pentru a „fura” un suflet şi a-l readuce înapoi la viaţă pe Pămînt, punîndu-l în pîntecele unei femei, pentru că morţii se întorc pe pămînt şi încep o nouă existenţă. Dar, uneori, cînd cei vii îşi uită îndatoririle faţă de cei morţi, aceştia nu vor să le trimită suflete, iar femeile nu mai zămislesc.

Atunci şamanul coboară în împărăţia Umbrelor, iar dacă nu izbuteşte să convingă morţii, fură un suflet şi îl introduce cu forţa în trupul femeii. În acest caz, copiii nu trăiesc prea mult, pentru că sufletele lor sînt nerăbdătoare să se întoarcă în împărăţia Umbrelor.38

38 JOCHELSON, *ibid.*, p. 160. (Concepţia „eternei reîntoarceri” a sufletelor moarte se întîlneşte în Indonezia şi în alte părţi.) Pentru a afla care anume dintre strămoşi se reîncarnează, iukaghiri i practicau odinioară divinaţia cu oasele şamanilor: se rosteau numele morţilor, iar cînd se ajungea la numele celui reîncarnat, osul devenea uşor.

Chiar în zilele noastre, se rostesc numele dinaintea copilului nou-nascut, care zîmbeşte cînd îl aude pe cel adevărat (*ibid.*, p. 161).

Se mai întîlnesc unele aluzii foarte vagi cu privire la o împărţire veche a şamanilor în „buni” şi „răi”, precum şi referiri la şamâne, astăzi dispărute. La iukaghiri nu mai există nici o urmă a participării femeilor la ceea ce s-a numit „şamanismul de familie, de casă”, care se mai păstrează la koriaci şi la ciucci, şi care le îngăduie femeilor să păstreze tobele familiei (vezi mai jos, p. 236). În timpurile străvechi, orice familie iukaghir avea propria sa tobă (Jochelson, *op. cit.*, pp. 192 şi urm.), ceea ce dovedeşte că anumite ceremonii „şamanice” erau practicate periodic de către membrii familiei.

Dintre şedinţele descrise de Jochelson - care nu sînt toate interesante (vezi, de pildă, *ibid.*, pp. 200 şi urm.) -, ne vom mulţumi să o prezentăm, în rezumat, pe cea mai importantă, avînd ca scop vindecarea. Şamanul se aşază jos, pe pămînt; după ce a bătut îndelung toba, cheamă spiritele protectoare, imitînd vocile unor animale:

„Strămoşii mei, strigă el, veniţi alături de mine. Veniţi să mă ajutaţi, apropiaţi-vă, fecioare-spirite! Veniţi aici!...” După ce bate din nou toba, se ridică în picioare, sprijinit de ajutorul său, se apropie de uşă şi respiră adînc, pentru a înghiţi astfel sufletele strămoşilor şi alte spirite pe care le-a chemat. „Sufletul bolnavului s-a îndreptat, după cît se pare, spre împărăţia Umbrelor!”, anunţă, prin glasul său, spiritele strămoşilor. Rudele bolnavului îl îndeamnă: „Fii tare! Fii tare!” Şamanul lasă toba şi se întinde, cu faţa în jos, pe pielea de ren, unde rămîne multă vreme nemişcat, semn că şi-a părăsit trupul şi călătoreşte pe celălalt tărîm. A coborît în împărăţia Umbrelor „prin tobă, ca şi cum s-ar fi scufundat în apele unui lac”.39 Rămîne astfel, nemişcat, multă vreme, iar cei de faţă aşteaptă, răbdători, să se trezească.

39 /MdL, p. 197. De altfel, toba poartă numele de *yâlgil*, adică „maie”(iMt£, p. 195).

Şamanul i-a povestit apoi lui Jochelson călătoria sa extatică. Însoţit de spiritele ajutătoare, a mers pe drumul care duce în împărăţia Umbrelor. A ajuns la o căsuţă; în faţă era un cîine care a început să latre. O bătrînă, paznica drumului, a ieşit din casă şi l-a întrebat dacă venise pentru mai mult timp sau doar pentru cîteva zile. Şamanul nu i-a răspuns, adresîndu-se spiritelor sale ajutătoare astfel:

„Nu ascultaţi, a spus el, vorbele bătrînei. Mergeţi înainte!” Puţin după aceea, au ajuns la un rîu, unde au găsit o barcă; pe celălalt mal, şamanul a zărit corturi şi oameni. Împreună cu spiritele, şamanul a urcat în barcă şi a trecut rîul. S-a întîlnit cu spiritele rudelor moarte ale bolnavului şi, intrînd în cortul lor, a găsit acolo şi sufletul bolnavului. Cum rudele n-au vrut să i-l dea, şamanul s-a văzut nevoit să-l ia cu forţa. Ca să-l poată aduce înapoi pe pămînt fără primejdii, şamanul a aspirat sufletul bolnavului şi şi-a astupat urechile, ca să nu-l scape. Întoarcerea şamanului a fost înfăţişată prin cîteva mişcări.

Două tinere l-au frecat pe picioare, iar şamanul s-a trezit de-a binelea şi a pus sufletul înapoi în trupul bolnavului, după care s-a îndreptat spre uşă şi le-a dat drumul spiritelor ajutătoare.40

Şamanul iukaghir nu vindecă mergînd neapărat în Infern spre a fura sufletul bolnavului. Uneori, şedinţa se face tară pomenirea sufletelor şamanilor morţi; chemînd spiritele ajutătoare şi imitîndu-le vocea, şamanul se adresează Creatorului şi altor puteri cereşti (Jochelson, *The Yukaghir*, pp. 205 şi urm.). Această particularitate dovedeşte polivalenţa capacităţilor extatice ale şamanului, care slujeşte drept mijlocitor între oameni şi zei, avînd aşadar un loc de cea mai mare importanţă în vînătoare; tot el poate interveni pe lîngă divinităţile care domnesc, într-un fel sau altul, peste lumea animală. Astfel, cînd tribul este ameninţat de foamete, şamanul face o şedinţă care seamănă întru totul cu cea de vindecare, cu excepţia faptului că, în loc să se adreseze Creatorului-Luminii sau să coboare în Infern, în căutarea sufletului bolnavului,

îşi ia zborul către Stăpînul-Pămîntului. Infăţişîndu-se dinaintea acestuia, şamanul îl roagă fierbinte:

„Copiii tăi m-au trimis la tine să le dai hrană!...” Stăpînul Pămîntului îi dă „sufletul” unui ren, iar a doua zi, şamanul merge într-un loc anume, în preajma unui rîu, şi aşteaptă: cînd trece un ren, şamanul îl ucide cu săgeata. De acum înainte, vînatul nu va mai lipsi (*ibid.*, pp. 210 şi urm.).

40 Ibid., pp. 196-199. Recunoaştem scenariul clasic al coborîrii în Infern: paznica pragului, cîinele, trecerea rîului. Nu are rost să amintim toate asemănările, şamanice sau altele; vom reveni mai jos asupra unora dintre aceste motive.

În afară de toate aceste ritualuri, şamanul mai este folosit şi ca maestru în divinaţie, aceasta practicîndu-se fie cu ajutorul oaselor divinatorii, fie printr-o şedinţă şamanică (*ibid.*, pp. 208 şi urm.).

Reputaţia şamanului se datorează legăturilor sale cu spiritele, dar se poate presupune că importanţa spiritelor în credînţele iukaghirilor vine din influenţele iakute şi tunguse. În această privinţă, ni se par semnificative două elemente: pe de o parte, faptul că iukaghirii au conştiinţa decăderii actuale a şamanismului lor ancestral, iar pe de altă parte, puternicele influenţe iakute şi tunguse, care se pot observa în practicile actuale ale şamanilor iukaghiri (*ibid.*, p. 162).

RELIGIE ŞI ŞAMANISM LA KORIACI

Koriacii cunosc o Fiinţă Supremă Cerească: „Cel-de-Sus”, căruia i se aduc drept jertfă cîini. Însă, ca peste tot, această Fiinţă Supremă este mai curînd pasivă: oamenii cad mereu pradă loviturilor spiritului rău, *Kalau*, iar „Cel-de-Sus” nu le vine decît arareori în ajutor. Totuşi, în vreme ce la iakuţi şi la buriaţi a sporit importanţa spiritelor rele în religia koriacilor, Fiinţa Supremă şi spiritele binevoitoare ocupă încă un loc destul de însemnat.41 *Kalau* încearcă mereu să-şi însuşească jertfele oferite „Celui-de-Sus”, şi de multe ori izbuteşte. Astfel, atunci cînd şamanul, cu prilejul vindecării, sacrifică un cîine pentru Fiinţa Supremă, *Kalau* poate intercepta ofranda, iar bolnavul moare: dimpotrivă, dacă jertfa ajunge la cer, vindecarea este asigurată.42 *Kalau* este Vrăjitorul cel Rău, Moartea şi probabil Primul Mort. În orice caz, el este cel care pricinuieşte moartea oamenilor, devorîndu-le camea şi mai ales ficatul (Jochelson, *The Koryak*, p. 102). Or, se ştie că atît în Australia, cît şi în alte părţi, vrăjitorii îşi ucid victimele în timpul somnului, mîncîndu-le ficatul şi organele interne.

41 W. I. JOCHELSON, *The Koryak*, pp. 92, 117.

42 Cf. JOCHELSON, *ibid.*, 93, fig. 40 şi 41, desenele naive ale unui koriak, reprezentînd două jertfe şamanice: în primul, *Kalau* îşi însuşeşte ofranda, după obicei; în cel de-al doilea, cîinele sacrificat urcă pînă la „Cel de Sus”, iar bolnavul este vindecat. Jertfele pentru Dumnezeu se fac cu faţa spre Răsărit, iar cele pentru *Kalau* cu faţa spre Apus, (La fel se fac jertfele la iakuţi, samoiezi şi altaici.) Doar la buriaţi, lucrurile se petrec invers: Răsăritul pentru spiritele

(*tengri*) rele. Apusul pentru spiritele (*tengri*) bune; *cf*. AGAPITOV şi HANGALOV, „Şamanstvo u buriat”, p. 4; JOCHELSON, *The Koryak*, p. 93.

Şamanismul are încă un rol destul de însemnat în religia koriacilor. Întîlnim însă şi aici motivul „decăderii şamanului”. Şi, ceea ce ni se pare şi mai important, această decădere a şamanului este urmarea decăderii omenirii în general, tragedie spirituală petrecută cu multă vreme în urmă, în timpul mitic al eroului Mare-Corb, oamenii puteau urca la Cer fără greutate şi puteau coborî tot atît de uşor în lnfem; în zilele noastre, doar şamanii mai pot face acest lucru (*ibid.y* pp, 103, 121). În mituri, se putea ajunge la cer prin deschizătura din centrul bolţii, pe unde Creatorul-Pămîntului se uita în jos (*ibid*., pp. 301 şi urm.); de asemenea, se mai putea urca pe un drum croit de o săgeată trimisă spre Cer (*ibid*., pp. 293, 304; cu privire la acest motiv mitic, vezi mai jos, p. 446). Dar, aşa cum am arătat în legătură cu alte tradiţii religioase, legăturile lesnicioase cu Cerul şi cu Infernul au fost brusc întrerupte (koriacii nu arată în urma cărui eveniment), iar de atunci încoace numai şamanii mai sînt în stare să le restabilească.

În zilele noastre însă, pînă şi şamanii şi-au pierdut puterile miraculoase. Nu cu mult timp în urmă, şamanii foarte puternici mai puteau aduce înapoi în trup sufletul cuiva care tocmai murise, înviindu-l:

Jochelson a mai apucat să audă povestîndu-se despre astfel de isprăvi ale „vechilor şamani”, însă toţi aceştia muriseră demult (*ibid*., p. 48).

Mai mult, profesia de şaman era din ce în ce mai rară. Jochelson nu a cunoscut decît doi şamani tineri, destul de săraci şi fără prestigiu.

Şedinţele la care a luat parte nu erau prea înteresante. Se auzeau sunete şi glasuri ciudate din toate colţurile (spiritele ajutătoare), care încetau brusc; cînd se aprindea lumina, şamanul zăcea pe jos, sleit de puteri, şi anunţa cu stîngăcie că spiritele îl încredinţaseră că „boala” se va îndepărta de sat (*ibid*., p. 49). La o altă şedinţă, începută, ca de obicei, cu cîntece, bătăi de tobă şi chemări adresate spiritelor, şamanul i-a cerut lui Jochelson un cuţit, pentru că, spunea, spiritele îi porunciseră să se taie. Însă nu s-a întîmplat nimic. Este adevărat că se spunea despre alţi şamani că deschideau trupul bolnavului, căutau pricina bolii şi mîncau bucăţica de came unde se ascunsese boala, iar rana se închidea pe loc (*ibid*., p. 51).

43 Ibid., 103. „Deschizăturii” din Cer îi corespunde deschizătura din Pămînt, pe unde se trece spre Infern, după o schemă cosmologică proprie Asiei Septentrionale;

Şamanul koriak poartă numele de *enenalan*, adică „omul inspirat de spirite” (*ibid*., p. 47). Într-adevăr, spiritele sînt cele care hotărăsc cariera unui şaman: nimeni nu poate deveni *enenalan* doar pentru că doreşte acest lucru. Spiritele se manifestă sub înfăţişarea unor păsări şi a altor animale. Se poate presupune că „vechii şamani” foloseau spiritele pentru a putea coborî fără teamă în Infern, cum am văzut că se întîmplă cu şamanii iukaghiri şi cu alţii.

După cît se pare, trebuiau să cîştige bunăvoinţa lui Kalau şi a altor figuri infernale deoarece, la moarte, sufletul urcă la Cer, spre Fiinţa Supremă - dar umbra şi răposatul însuşi coboară în regiunile inferioare. Intrarea în Infem este păzită de cîini. Infernul propriu-zis este alcătuit din sate aidoma celor de pe pămînt, fiecare familie avînd casa ei. Calea spre Infern începe chiar de sub rug şi nu rămîne deschisă decît atît timp cît este nevoie pentru trecerea mortului.43

Decăderea şamanismului koriak mai este dovedită şi de faptul că şamanul nu foloseşte un costum special (Jochelson, *The Koryak*, p. 48) şi nici nu are o tobă a lui. Fiecare familie are o tobă pe care o foloseşte la ceea ce Jochelson şi Bogoraz, precum şi alţi autori după ei, au numit „şamanismul de casă”. Într-adevăr, fiecare familie practică un soi de şamanism cu prilejul ritualurilor casnice: jertfele şi ceremoniile, periodice sau nu, care constituie datoriile religioase ale comunităţii. După Jochelson (*ibid.*) şi Bogoraz, „şamanismul de familie” ar fi existat înainte de şamanismul profesionist. Numeroase fapte pe care le vom amînti în cele ce urmează contrazic însă această concepţie. Ca pretutindeni în istoria religiilor, şamanismul siberian confirmă faptul că profanii sînt cei ce se străduiesc să imite experienţele extatice ale unor indivizi privilegiaţi, şi nu invers.

ŞAMANISMUL LA CIUCCI

vezi mai jos, pp. 243 şi urm. Drumul care se deschide şi se închide într-o clipă este un simbol foarte frecvent al „rupturii de nivel” şi, prin urmare, revine adesea în istorisirile iniţiatice. *Cf ibid.*, pp, 302 şi urm., o poveste koriakă (nr. 112) în care o fată se lasă sfîrtecată de un monstru canibal pentru a putea cobori repede în Infern, ca apoi să se întoarcă pe Pămînt înainte ca „drumul morţilor” să se închidă cu toate celelalte victime ale canibalului. Povestea păstrează mai multe motive iniţiatice, într-o coeziune uimitoare: trecerea în Infem prin pîntecele unui monstru; căutarea şi salvarea victimelor nevinovate; calea către lumea cealaltă, care se deschide şi se închide într-o clipă.

44 Waldemar g. bogoraz, *The Chukchee*, pp. 374, 413.

„Şamanismul de casă” se întîlneşte şi la ciucci, în sensul că, în timpul ceremoniilor celebrate de capul familiei, toată lumea, inclusiv copiii, se foloseşte de tobă. Este ceea ce se petrece, de pildă, cu prilejul „tăierilor de toamnă”, cînd sînt jertfite animale pentru a se asigura vînatul pe tot timpul anului: se bate toba - pentru că fiecare familie are propria sa tobă - şi toţi încearcă să-şi încorporeze spiritele şi să şamanizeze.44 Totuşi, după părerea lui Bogoraz, este vorba, în mod evident, de o imitaţie mediocră a şedinţelor şamanice; ceremonia are loc în cortul de afară, în vreme ce şedinţele şamanice se ţin în dormitor, noaptea, pe întuneric: membrii familiei imită, pe rînd, „posedarea de către spirite”, în felul şamanului, contorsionîndu-se, sărind în sus şi încercînd să scoată sunete nearticulate, care ar trebui să reprezinte glasurile şi limbajul „spiritelor”. Uneori se merge chiar mai departe,

încercîndu-se vindecări şamanice şi preziceri, fără ca nimeni să le acorde însă vreo atenţie (Bogoraz, *ibid.*, p. 413). Toate aceste elemente arată că, în numele unei exaltări religioase de moment, profanii încearcă să atingă starea şamanică mimînd toate gesturile şamanilor. Modelul este chiar transa adevăratului şaman, dar imitaţia se mărgineşte la aspectul său exterior; „vocile spiritelor" şi „limbajul secret", pseudo-profeţiile etc. „Şamanismul de casă" nu este, cel puţin în forma sa actuală, decît o maimuţăreală a tehnicii extatice a şamanului profesionist.

De altfel, şedinţele şamanice propriu-zise au loc seara, după ceremoniile religioase pe care le-am amintit mai înainte; ele sînt făcute de şamani profesionişti. „Şamanismul de casă" pare să fie un fenomen hibrid, determinat de o cauză dublă: pe de o parte, mulţi ciucci se pretind şamani (aproape o treime din populaţie, după Bogoraz, *ibid.*), iar cum fiecare casă are o tobă, nu puţini sînt aceia care, în serile de iama, pornesc să bată toba şi să cînte, ajungînd uneori chiar la un extaz paraşamanic: pe de altă parte, tensiunea religioasă a sărbătorilor periodice stimulează exaltarea latentă şi înlesneşte chiar o anumită contaminare. Trebuie totuşi să amintim că, şi într-un caz, şi în celălalt, se încearcă imitarea unui model preexistent: tehnica extatică a şamanului profesionist.

La ciucci, ca în întreaga Asie, vocaţia şamanică se manifestă de regulă printr-o criză spirituală, provocată fie de o „boală iniţiatică", fie de o apariţie supranaturală (un lup, o morsă etc. care se ivesc într-un moment de mare pericol, salvîndu-l de la moarte pe viitorul şaman). Oricum, criza declanşată de „semn" (boală, apariţie etc.) este rezolvată prin experienţa şamanică propriu-zisă: perioada de pregătire este asimilată de ciucci unei boli grave, iar „inspiraţia"(adică împlinirea iniţierii) este omologată vindecării (*ibid.*, p. 421). Cei mai mulţi şamani cunoscuţi de Bogoraz spuneau că nu au avut iniţiatori (*ibid.*, p. 425), ceea ce nu înseamnă că nu au primit sprijin de la fiinţe supraomeneşti. Întîlnirea cu „animalele şamanice" este şi ea o dovadă a felului în care se poate pregăti un ucenic. Un şaman îi povestea lui Bogoraz (*ibid.*, p. 426) că, pe cînd era adolescent, a auzit un glas poruncindu-i: „Mergi în singurătate: ai să afli o tobă. Ia şi bate toba şi ai să vezi toată lumea!" A ascultat porunca glasului şi a izbutit, într-adevăr, să se înalţe la Cer şi chiar să-şi ridice cortul pe nori.45 Căci, indiferent de tendinţa generală a şamanismului la ciucci în etapa actuală (adică observată de etnografi la începutul secolului nostru), şamanul este şi el în stare să zboare prin văzduh şi să treacă prin toate Cerurile, unul după altul, trecînd prin deschizătura Stelei Polare (Bogoraz, *The Chukchee*, p. 331).

Dar, aşa cum am văzut la alte populaţii siberiene, ciuccii realizează decăderea şamanilor lor. De pildă, şamanii ciucci recurg la tutun ca stimulent, obiceiul fiind preluat de la tunguşi (*ibid.*, p. 434).

Iar în vreme ce folclorul este plin de transe şi de călătorii extatice ale vechilor şamani porniţi în căutarea sufletelor bolnavilor, şamanul se mulţumeşte cu o pseudo-transă (*ibid.*, *p.* 441). Se pare că tehnica extatică este în declin, şedinţele şamanice reducîndu-se de cele mai multe ori la chemarea spiritelor şi la isprăvi fachirice.

45 Tradiţia înălţării la cer este deosebit de vie şi în miturile ciucee. Vezi de exemplu povestea tînărului care s-a însurat cu o zînă din cer (*sky-girf*) şi urcă la Cer pe un Munte vertical; W. BOGORAZ, „Chukchee Mythology”, *Memoirs of the American Museum of Natūrai History*. *XII*, *Jesup North Pacific Expedition*, VIII, Leyda şi New York, 1910-1912, pp. 107 şi urm.

46 BOGORAZ (*ibid.*, pp. 435 şi urm.) crede că „vocile deosebite” ale şamanilor ciucci se explică prin faptul că aceştia sînt ventriloci. Fonograful său a înregistrat însă „vocile” întocmai cum le auzeau cei de faţă, adică venind dinspre uşă ori dinspre colţurile încăperii, şi nu ca şi cum sunetele ar fi fost emise de şaman. Înregistrările „au arătat o deosebire foarte limpede între vocea şamanului, care se auzea de la distanţă, şi vocile « spiritelor », care păreau că vorbesc direct în pîlnia aparatului” (p. 436). Vom descrie mai departe şi alte demonstraţii ale puterilor magice ale

Şi totuşi, lexicul şamanic dovedeşte valoarea extatică a transei.

Toba este numită „barcă”, iar despre un şaman în transă se spune că „se scufundă” (*ibid.*, p. 438). Toate acestea arată că şedinţa era socotită drept o călătorie pe lumea cealaltă, submarină (ca la eschimoşi, de pildă), ceea ce nu îl împiedica pe şaman, pe de altă parte, să se înalţe pînă la cel mai înalt Cer, dacă dorea. Căutarea sufletului rătăcit al bolnavului implica însă o coborîre în Infern, aşa cum o atestă, de altfel, şi folclorul. În zilele noastre, şedinţa de vindecare se desfăşoară astfel: şamanul îşi scoate cămaşa, fumează pipa şi începe să bată toba şi să cînte. Este o melodie simplă, fără cuvinte; fiecare şaman îşi are propriile cîntece, iar adesea improvizează. Deodată se aud vocile „spiritelor” în toate colţurile: unele par să iasă din pămînt, altele vin de foarte departe. *Ke'let* intră în trupul şamanului care, dînd repede din cap, începe să strige şi să vorbească cu o voce piţigăiată, care este chiar a spiritului 46 între timp se petrec în cortul cufundat în întuneric o mulţime de lucruri stranii: obiectele se ridică în aer, cortul se zguduie, plouă cu pietre şi cu surcele etc.

(Bogoraz, *The Chukchee*, pp. 438 şi urm.). Prin glasul şamanului, spiritele morţilor vorbesc cu cei de faţă (*cf. ibid.*, p. 440, mărturisirile sufletului unei fete bătrîne).

Dacă şedinţele sînt bogate în elemente parapsihologice, transa şamanică propriu-zisă a devenit din ce în ce mai rară. Uneori, şamanul cade la pămînt, fără simţire, iar sufletul său părăseşte trupul pentru a merge să ceară sfatul spiritelor. Extazul nu are însă loc decît dacă bolnavul are destui bani să plătească. Chiar şi în acest caz, conform observaţiilor lui Burgas, este vorba de o simulare: întrerupînd brusc bătăile de tobă, şamanul stăjos, pe pămînt,

nemişcat; soţia sa îi acoperă obrazul cu o ţesătură, aprinde lumina şi începe să bată toba. După un sfert de oră, şamanul se trezeşte şi dă „sfaturi” bolnavului (*ibid*., p. 441), Adevărata căutare a sufletului bolnavului se făcea odinioară cu ajutorul transei, care este acum înlocuită cu o pseudo-transă sau cu somnul, ciuccii socotind visul drept un mijloc de a lua legătura cu spiritele; după o noapte de somn adînc, şamanul se trezeşte cu sufletul bolnavului în pumn şi îl pune la loc în trup (*ibid*., p. 463).47

şamanilor ciucci. Cum am mai spus, problema „autenticităţii” tuturor acestor fenomene şamanice depăşeşte cadrul cărţii de faţă. O analiză şi o interpretare îndrăzneaţă a fenomenelor de acest gen la E. de MARTINO, *// mondo magico*. *Prolegomena a una storia del magismo*, Torino, 1948, *passim* (cu privire la ciucci, pp. 46 şi urm.). În legătură cu *shamanistic tricks*, vezi MIKHAILOWSKI, *op*. *cit*., pp. 137 şi urm.

47 Se crede că şamanul deschide craniul bolnavului, unde pune la loc sufletul pe care l-a prins, sub forma unei muşte; mai poate pune sufletul la loc şi prin gură, prin degete sau prin degetul mare de la picior; *cf*. BOGORAZ, *ibid*., p. 333. Sufletul omului se preface de obicei într-o muscă ori o albină. Totuşi, ca şi alte popoare siberiene, ciuccii au mai multe suflete: după moarte, unul dintre ele se ridică la Cer, o dată cu fumul rugului, altul coboară în Infern, unde existenţa sa continuă întocmai ca pe pămînt (*ibid*., pp. 334 şi urm.).

Aceste cîteva exemple sînt suficiente pentru a dovedi decăderea actuală a şamanismului la ciucci. Cu toate că schemele şamanismului clasic se mai păstrează în tradiţiile populare şi chiar în tehnicile de vindecare (înălţare; coborîre în Infern; căutare a sufletului etc.), experienţa şamanică propriu-zisă se mărgineşte la o încorporare şi la performanţe de ordin fachiric. Şamanii ciucci cunosc şi cealaltă metodă clasică de vîndceare: supţiunea. După aceea arată cauza bolii:

O insectă, o pietricică, un spin etc. (Bogoraz, *The Chukchee*, p. 465).

48 Divinaţia este practicată atît de către şamani, cît şi de către profani. Metoda cea mai obişnuită constă în agăţarea unui obiect de un fir de aţă, ca la eschimoşi.

Divinaţia se mai face şi cu capul sau cu piciorul omului, sistemul fiind folosit mai ales de către femei, ca la kanşadali şi la eschimoşii din America; *cf* BOGORAZ, *ibid*., pp. 484 şi urm.; F. BOAS, „The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay”, *Bulletin of the American Museum of Natural History*, vol. XV, partea I, 1901, pp. 135, 163. Cu privire la divinaţia cu un os de ren, şi anume de la umăr, *cf*. BOGORAZ, *The Chukchee*, pp. 487 şi urm. Ultima din aceste metode de divinaţie este comună întregii Asii Centrale, fiind atestată, de asemenea, în protoistoria Chinei (vezi mai sus, pp. 161 şi urm.). Nu am considerat necesar să notăm, în legătură cu fiecare populaţie ale cărei tradiţii şi tehnici şamanice le-am studiat, şi metodele de divinaţie care, în linii mari, sînt asemănătoare. Se cuvine totuşi să amintim că bazele ideologice ale

divinaţiei, în toată Asia Septentrională, trebuie căutate în credinţa „întrupării14 spiritelor, cum se întîmplă şi într-o mare parte a Oceaniei.

Adesea fac chiar o „operaţie”, care îşi păstrează caracterul şamanic:

cu un cuţit ritual, bine „încălzit” prin anumite exerciţii magice, şamanul pretinde că deschide trupul bolnavului pentru a examina organele interne şi a scoate pricina răului {*ibid.*, pp. 475 şi urm.). Bogoraz a luat chiar parte la o asemenea „operaţie”: un băiat de 14 ani s-a întins gol pe pămînt, iar mama sa, o samană vestită, i-a deschis abdomenul: se puteau vedea sîngele şi carnea vie; şamana a băgat apoi mîna adînc în rană. În tot acest timp, şamana se simţea ca şi cum trupul i-ar fi ars în flăcări şi bea apă întruna. După cîteva clipe, rana dispăruse, iar Bogoraz nu a mai zărit nici măcar o urmă (*ibid.*, p. 445).

Un alt şaman, după ce a bătut îndelung toba pentru a-şi „încălzi” trupul şi cuţitul, pentru ca tăietura să nu se simtă, spunea el, şi-a deschis abdomenul (*ibid.*). Asemenea lucruri se petrec adesea în Asia Septentrională, fiind legate de „stăpînirea focului”, pentru că aceiaşi şamani care-şi fac tăieturi pe trup sînt în stare să înghită cărbuni aprinşi şi să atingă fierul înroşit în foc. Cele mai multe se fac la lu* mina zilei. Bogoraz a asistat, printre altele, la următoarea operaţie:

O şamana freca o pietricică şi nenumărate pietricele îi cădeau printre degete şi se adunau în tobă. La sfîrşit, pietricelele alcătuiau o grămăjoară destul de mare, în vreme ce piatra pe care femeia o frecase între degete era neatinsă (*ibid.*, p. 444). Toate acestea fac parte din performanţele magice pe care le executau şamanii, întrecîndu-se între ei, cu prilejul ceremoniilor religioase periodice. Folclorul pomeneşte adesea de aceste lucruri (*ibid.*, *p.* 443), ceea ce pare să dovedească existenţa unor puteri magice şi mai mari la „vechii şamani”.48

Şamanismul ciuccilor mai prezintă încă un aspect interesant:

există o clasă aparte de şamani „preschimbaţi în femei”. Aceştia sînt „bărbaţii moi” sau „aidoma femeilor” care, la porunca lui *ke'let*, şi-au schimbat veşmintele şi obiceiurile cu unele femeieşti şi chiar au ajuns să se căsătorească cu bărbaţi. De obicei, porunca lui *ke'let* nu este urmată decît pe jumătate: şamanul se travesteşte, dar continuă să trăiască alături de soţie şi să aibă copii. Unii, nevrînd să execute ordinul, au preferat să se sinucidă, deşi homosexualitatea nu este necunoscută la ciucci (Bogoraz, *The Chukchee*, pp. 448 şi urni.).

Preschimbarea rituală în femeie se întîlneşte şi la kamceadali, la eschimoşii din Asia şi la koriaci: la ultimii, Jochelson nu a mai găsit însă decît amintirea ritualului (*cf. The Koryak*, p. 52). Deşi rar, fenomenul nu se limitează la nord-estul Asiei: travestirea şi schimbarea rituală de sex se întîlnesc, de pildă, în Indonezia (*manang bali*, ai populaţiei maritime dayak), în America de Sud (patagonezii şi araucanii) şi la unele triburi nord-americane (arapaho,

cheynce, ute etc.). Transformarea simbolică şi rituală în femeie se explică, probabil, printr-o ideologie derivată din matriarhatul arhaic: dar, aşa cum vom avea prilejul să arătăm, acest lucru nu pare să dovedească prioritatea femeii în cel mai vechi şamanism. În orice caz, prezenţa acestei categorii speciale de „bărbaţi aidoma femeilor”, care joacă oricum un rol secundar în şamanismul ciuccilor, nu poate fi pusă pe seama „decăderii şamanului”, fenomen care depăşeşte zona Asiei Septentrionale.

CAPITOLUL VIII

Şamanism şi cosmologie

CELE TREI ZONE COSMICE ŞI STÎLPUL LUMII

Tehnica şamanică prin excelenţă constă în trecerea de la o regiune cosmică la alta: de la Pămînt la Cer sau de la Cer la Infern.

Şamanul cunoaşte taina rupturii de nivel. Această comunicare între zonele cosmice este înlesnită de însăşi structura Universului. Aşa cum vom vedea în cele ce urmează, se consideră că acesta cuprinde trei niveluri - Cerul, Pămîntul, Infernul - legate între ele printr-un ax central. Simbolismul prin care se exprimă legătura şi comunicarea dintre cele trei zone cosmice este destul de complex şi nu lipsit de contradicţii, pentru că acest simbolism a avut o „istorie”, fiind adesea contaminat şi modificat, cu trecerea vremii, de alte simbolisme cosmologice mai recente. Schema esenţială rămîne însă mereu transparentă, în pofida numeroaselor influenţe: există trei mari regiuni cosmice, care pot fi traversate succesiv pentru că sînt legate între ele printr-un ax central, care trece, bineînţeles, printr-o „deschizătură”, o „gaură”: pe aici zeii coboară pe pămînt iar morţii în regiunile subterane şi tot pe aici sufletul şamanului în extaz îşi poate lua zborul spre cer sau poate coborî în infern.

1 Cu privire la problema spaţiului sacru şi a Centrului, vezi ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, pp. 315 şi urm.; trad. rom.t pp. 293 şi urm.; *id.*, *Images et symboles*. *Essai* înainte de a da cîteva exemple ale acestei topografii cosmice, se cuvine să facem o remarcă preliminară. Simbolismul „Centrului” nu este neapărat o idee cosmologică. La origine, „centru”, loc posibil al unei rupturi de nivel, poate fi orice spaţiu sacru, adică orice spaţiu care este supus unei hierofanii şi care oglindeşte anumite realităţi (sau forţe, sau figuri etc.). La ideea de „Centru” s-a ajuns în urma experienţei unui spaţiu sacru, impregnat de o prezenţă transumană: chiar în acest punct, s-a manifestat ceva ce venea de sus (sau de jos). Mai tîrziu, s-a crezut că manifestarea sacrului cuprindea în ea însăşi o ruptură de nivel.1

Turco-tătarii, ca şi numeroase alte popoare, îşi închipuie Cerul ca pe un cort; Calea Lactee este „cusătura” de pe mijloc iar stelele, „găurile” pentru lumină.[17] Pentru iakuţi, stelele sînt „ferestrele lumii”, adică deschizături făcute pentru aerisirea diferitelor sfere ale Cerului (în general nouă la număr, dar care

17 3 SIEROSZEWSKI, „Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes", p. 215.

pot fi şi 12,5 sau 7).[18] Din cînd în cînd, zeii deschid cortul ca să se uite spre Pămînt, iar atunci cad meteoriţii.4 Cerul este imaginat ca un copac; se întîmplă uneori să nu fie bine pus peste marginile Pămîntului, şi atunci pătrund prin deschizătură vînturi puternice. Tot prin această deschizătură îngustă, eroii şi alte fiinţe alese se vor putea strecura ca să pătrundă în Cer.[19]

sur le symbolisme magico-religieux, Paris, 1952, pp. 33 şi urm. (trad. rom. de Alexandra Beldescu, *Imagini şi simboluri*, Humanitas, Bucureşti, 1994, pp. 50 şi urm.); *id.*, „Centre du monde, temple, maison”, în *Le symbolisme cosmique des monuments religieux*, Serie Orientale Roma, XIV, Roma, 1957, *passim*.

1 Uno HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, pp. 178 şi urm., 189 şi urm.

În mijlocul cerului străluceşte Steaua Polară, care fixează cortul ceresc aidoma unui ţăruş. Samoiezii o numesc „Pironul Cerului”, iar ciuccii şi koriacii „steaua-piron”. Aceeaşi imagine şi acceaşi terminologie se întîlnesc la laponi, la finlandezi, la estoni. Populaţiile turco-altaice asemuiesc Steaua Polară cu un stîlp; ea este „Stîlpul de Aur” pentru mongoli, calmuci, buriaţi, „Stîlpul de Fier” pentru kirghizi, başkiri, tătarii siberieni, „Stîlpul solar” pentru teleuţi etc.[20]

Această imagine mitică este îndeobşte însoţită de o alta, complementară, şi anume aceea a stelelor legate prin fire nevăzute de Steaua Polară. Buriaţii îşi închipuie stelele ca pe o herghelie, Steaua Polară („Stîlpul Lumii”) fiind ţăruşul de care se leagă caii.7

După cum era de aşteptat, această cosmologie are un corespondent perfect în microcosmosul locuit de oameni. Axul Lumii a fost reprezentat în mod concret fie prin stîlpii care susţin locuinţa, fie sub formă de ţăruşi izolaţi, numiţi „Stîlpii Lumii”. Pentru eschimoşi, de pildă, Stîlpul Cerului este întru totul asemănător stîlpului care se găseşte în mijlocul caselor lor.8 Ţăruşul cortului este asimilat Stîlpului Cerului de tătarii din Altai, de buriaţi şi de soioţi. La soioţi, acest stîlp depăşeşte vîrful iurtei, iar capătul său este împodobit cu cîrpe albastre, albe şi galbene, care reprezintă culorile cereşti. Ţăruşul este sfînt,

---

18 4 HARVA, op. cit., pp. 34 şi urm. Idei asemănătoare se regăsesc la evrei (Isaia, 40) etc.; cf. Robert EISLER, Weltenmantel und Himmelszelt, München, 1910, vol. II, pp. 601 şi urm., 619 şi urm.

19 Uno HARVA (HOLMBERG), Der Baum des Lebens, p. 11 ; Die religiösen Vorstellungen, p. 35. P. EHRENREICH (Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen, Mythologische Bibliothek, IV. I. Leipzig, 1910, p. 205) constată că această idee mitico-religioasă domină toată emisfera nordică. Este aşadar încă o expresie a simbolismului foarte răspîndit al înălţării la Cer printr-o „poartă strimtă44; spaţiul dintre cele două niveluri cosmice nu se lărgeşte decît pentru o clipă, iar eroul (sau iniţiatul, sau şamanul etc.) trebuie să profite de această clipă paradoxală pentru a pătrunde „dincolo".

20 Cf. HARVA (HOLMBERG), Der Baum des Lebens, pp. 12 şi urm. ; Die religiösen Vorstellungen, pp. 38 şi urm, Irminsül al saxonilor este numit de Rudolf von FULDA (Translatio S. Alexandri) universalis columna, quasi sustinens omnia. Laponii din Scandinavia au preluat această noţiune de la vechii germani ; ei numesc Steaua Polară „Stîlpul Cerului" sau „Stîlpul Lumii". Irminsül a fost comparat cu coloanele lui Jupiter. Idei asemănătoare se mai păstrează în folclorul sud-estului european; cf., de exemplu, Coloana Cerului la români (vezi A. ROSETTI, Colindele Românilor, Bucureşti, 1920, pp. 70 şi urm.)

fiind socotit un fel de zeu. La picioarele lui se găseşte un mic altar de piatră, unde se pun ofrandele.9

7 Ideea este comună popoarelor ugrice şi turco-mongole; *cf.* HARVA (HOLMBERB), *Der Baum des Lehens*, pp. 23 şi urm.; *Die religiösen Vorstellungen*, pp. 40 şi urm. *Cf.* de asemenea Iov, 38, 31; arborele *skambha* la indieni (*Atharva Veda*, *X*, *1*, 35; etc.)

8 THALBITZER, „Cultic Games and Festivals în Greenland”, *Congresul americaniştilor*, *Raport la cea de-a XXI-a sesiune*, *partea a 2-a*, Göteborg, 1924, pp. 236-255 (pp. 239 şi urm.)

9 HARVA, *ibid.*, p. 46. *Cf* cîrpe le de diferite culori folosite în ceremoniile şamanice ori în sacrificii şi care arată întotdeauna trecerea simbolică prin regiunile cereşti.

10 Cf materialele adunate de W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, VI, Münster, 1935, pp. 67 şi urm., precum şi constatările aceluiaşi autor, „Der heilige Mittelpfahl des Hauses” în *Anthropos*, 1940-1941, vol. 35-36, pp. 966-969 (p. 966); *id.*, *Der Ursprung*, XII, pp. 471 şi urm.

Stîlpul central este un element specific locuinţei la populaţiile primitive (*Urkultur* din şcoala lui Graebner-Schmidt) arctice şi nord-americane; îl întîlnim la samoiezi şi la populaţia ainu, la triburile califomiene dîn nord şi din centru (maidu, porno din est, patwin) şi la tribul algonkin. La picioarele ţăruşului au loc jertfele şi rugăciunile, pentru că el deschide calea spre Fiinţa Supremă Cerească.10 Acelaşi simbolism microcosmic s-a păstrat şi la păstorii-crescători de animale dîn Asia Centrală, dar, deoarece forma locuînţei s-a schimbat (de la coliba cu acoperiş conic şi cu un stîlp central s-a trecut la iurtă), funcţia mitico-religioasă a stîlpului îi revine deschizăturii dîn partea de sus, pe unde iese fumul. La ostiaci, deschizătura corespunde orificiului similar din „Casa Cerului”, iar ciuccii au asimilat-o găurii făcute de Steaua Polară în bolta cerească. Ostiacii vorbesc şi de „ţevile de aur din Casa Cerului” ori de cele „şapte ţevi ale Zeului-Cer”.11 Altaicii cred, de asemenea, că prin aceste „ţevi”, şamanul pătrunde dintr-o zonă cosmică în alta. Cortul ridicat pentru ceremonia înălţării şamanului altaic este aşadar asimilat bolţii cereşti, avînd, ca şi aceasta, o deschizătură pentru fum (Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 53). Ciuccii ştiu că „gaura Cerului” este Steaua Polară, că toate cele trei lumi sînt legate între ele prin găuri asemănătoare, prin care şamanul şi eroii mitici pot comunica cu cerul.12 La altaici, ca şi la ciucci, calea Cerului trece prin Steaua Polară.13 Pentru buriaţi, *udeši-burhan* deschid drumul şamanului întocmai cum se deschid uşile (Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 54).

11 Cf., de exemplu, K. F. KARJALAINEN, *Die Religion der Jugra-Vötker*, II, pp. 48 şi urm. Trebuie reamintit că intrarea în lumea subterană se găseşte chiar deasupra „Centrului Lumii” (*cf.* HARVA (HOLMBERG), *Der Baum des Lebens*, pp. 30-31, precum şi fig. 13, discul iakut cu o gaură în mijloc). Acelaşi simbolism se întîlneşte în Orientul Antic, în India, în lumea greco-latină etc.; *cf.*

ELIADE, *Cosmologie şi alchimie babiloniană*, pp. 35 şi urm.; A. K. COOMARASWAMY, „Svayamarrml: Janua Coeli”, *Zatmoxis*, II, 1939, pp. 3-51.

12 BOGORAZ, *The Chukchee*, p. 331; JOCHELSON, *The Koryak*, p. 301. Aceeaşi idee se regăseşte la indienii blackfoot; *cf*. ALEXANDER, *North American* [*Mythology*], în *Mythology of AU Races*, X. Boston şi Londra, 1916, pp. 95 şi urm. Vezi, de asemenea, tabelul comparativ Asia Septentrională-America de Nord, în JOCHELSON, *The Koryak*, p. 371.

13 A. V. ANOHIN, *Materiali po şamanstvu*, p. 9

14 W. SCHMIDT, „Eter heilige Mittelpfahl”, p. 967, citînd *Der Ursprung*, VII, pp. 53, 85, 165, 449, 590 şi urm.

15 Problema originii „empirice” a acestor concepţii (structura Cosmosului, de pildă, concepută după unele elemente materiale ale locuinţei, care sînt explicabile prin nevoile de adaptare la mediu etc.) nu este bine pusă, fiind prin urmare sterilă.

Pentru că nu există, la „primitivi”, în general, o deosebire clară între „natural” şi „supranatural”, între obiectul empiric şi simbol. Un obiect devine „el însuşi” (adică purtător de valoare) în măsura în care participă la un „simbol”; un act capătă semnificaţie dacă repetă un arhetip etc. În orice caz, problema „originii” valorilor ţine mai curînd de filozofie decît de istorie. Căci, pentru a cita doar un singur exemplu,

Acest simbolism nu se limitează la regiunile arctice şi nord-asiatice. Stîlpul sacru care se înalţă în mijlocul casei se întîlneşte şi la păstorii hamiţi galla şi hadiya, la hamitoizii nandi şi la populaţia hasi.14 Peste tot, ofrandele sacrificiale se aduc la picioarele stîlpului; Zeului ceresc i se oferă uneori lapte (ca la unele triburi africane amintite mai sus); în unele cazuri sînt aduse chiar jertfe de sînge (de pildă, la populaţia galla).15 „Stîlpul Lumii” este uneori reprezentat independent de casă, ca la vechii germani (*Irminsūl*, al cărui chip a fost distrus de Charlemagne în anul 772), la laponi sau la populaţiile ugrice. Ostiacii numesc aceşti stîlpi rituali „ţăruşii puternici ai Centrului Oraşului”; la ostiacii din Tsingala, stîlpul este cunoscut sub numele de „Om-Stîlp de Fier”, fiind invocat în rugăciuni ca „Om” şi „Părinte” şi avînd dreptul la jertfe de sînge,16

Simbolismul Stîlpului Lumii este prezent şi în culturile mai evoluate: Egipt, lndia (de exemplu, *Ṛgveda*, X, 89,4 şi altele), China, Grecia, Mesopotamia. La babilonieni, de pildă, legătura dintre Cer şi Pămînt - simbolizată de un Munte Cosmic ori de replicile acestuia, zigurat, templu, oraş regal, palat - era uneori imaginată ca o Coloană Cerească. Vom vedea îndată că aceeaşi idee este exprimată şi prin alte imagini: Arbore, Punte, Scară etc. Tot acest ansamblu face parte din ceea ce am numit simbolismul „Centrului” care pare destul de arhaic deoarece se întîlneşte în culturile cele mai „primitive”.

nu ne dăm seama de ce anume faptul că descoperirea primelor legi ale geometriei a fost dictată de necesităţile empirice de irigare din delta Nilului poate avea vreo importanţă pentru validarea sau invalidarea acestor legi.

16 KARJALAÎNEN (*Die Religion der Jugra-Völker*, vol. II, pp. 42 şi urm.) crede, În mod eronat, că rolul acestor ţăruşi este de a fixa victima sacrificială. În realitate, aşa cum a arătat HARVA (HOLMBERG), stîlpul este numit „de-şapte-ori-Om-Părinteîmpărţit”, tot aşa cum Sänke, zeul ceresc, este invocat drept „Marele Om de-şapteori împărţit, Sänke, Părintele meu, Părintele meu Om care priveşte în trei părţi etc.” «HARVA [HOLMBERG], *Finno-Ugric* [*and*] *Siberian* [*Mythology*}, p. 338). Stîlpul avea, uneori, şapte scobituri; atunci cînd aduc jertfe de sînge, ostiacii din Salîm fac şapte crestături pe un ţăruş (*ibid*., p. 339). Ţăruşul ritual corespunde „Simţului Ţăruş de Argint curat împărţit în şapte părţi”, din basmele vogule, de care fiii Zeului îşi leagă caii cînd merg să-şi vadă Tatăl (*ibid*., pp. 339-340), Şi iuracii aduc jertfe de sînge idolilor de lemn (*siandai*) cu şapte feţe ori cu şapte scobituri; aceşti idoli, după LEHTISALO (*Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden*, pp. 67, 102 etc.), sînt în legătură cu „arborii sacri” (adică o degradare a Arborelui Cosmic cu şapte crengi).

Asistăm aici la un proces de substituire, bine cunoscut în istoria religiilor, verificat şi în alte cazuri în ansamblul religios siberian. Astfel, stîlpul care era folosit, la început, ca loc de ofrande pentru zeul ceresc Num, devine, la iuraci-samoiezi, un obiect sacru căruia i se oferă jertfe de sînge; *cf*. A. GAHS, „Kopf-, Schädelund Langknochenopfer bei Rentiervölkern”, p. 240, Cu privire la semnificaţia cosmologică a numărului 7 şi la rolul său în ritualurile şamanice, vezi mai jos, pp. 255 şi urm.

Ţinem să subliniem chiar acum următorul fapt: cu toate că experienţa şamanică propriu-zisă a putut fi valorizată în experienţă mistică prin concepţia cosmologică a celor trei zone comunicante, această concepţie cosmologică nu ţine exclusiv de ideologia şamanismului siberian şi central-asiatic şi, de altfel, de nici un alt fel de şamanism.

Este vorba despre o idee universal răspîndită, legată de credinţa în posibilitatea unei comunicări directe cu Cerul. Pe plan macrocosmic, această comunicare este imaginată ca un Ax (Arbore, Munte, Stîlp etc.); pe plan microcosmic, ea este reprezentată de stîlpul central al locuinţei sau de deschizătura din partea superioară a cortului, ceea ce înseamnă că *orice locuinţă omenească este proiectată în „Centrul Lumii” 17* sau că orice altar, cort ori casă înlesneşte ruptura de nivel şi, prin urmare, înălţarea la Cer.

În culturile arhaice, comunicarea dintre Cer şi Pămînt este folosită pentru trimiterea de ofrande zeilor cereşti şi nu pentru încercarea unei înălţări concrete şi personale, care rămîne apanajul şamanilor.

Doar ei ştiu cum se face înălţarea prin „deschizătura centrală”; doar ei pot face dintr-o concepţie cosmo-teologică *o experienţă mistică concretă*. Acest

lucru este foarte important, pentru că reflectă diferenţa existentă, de pildă, între viaţa religioasă a unui popor nord-asiatic şi experienţa religioasă a şamanilor, care este o *experienţă personală şi extatică*. Altfel spus, ceea ce este, pentru restul comunităţii, o ideogramă cosmologică devine un itinerar mistic pentru şamani (şi pentru eroi etc.). „Centrul Lumii” le îngăduie celor dintîi să-şi îndrepte rugăciunile şi ofrandele către zeii cereşti, în timp ce pentru ceilalţi este locul de unde îşi iau zborul, în sensul strict al cuvîntului. *Comunicarea reală* între cele trei zone cosmice nu le este dată decît celor din urmă*

17 Vezi ELIADE, *Traité ďhistoire des religions*, pp. 324 şi urm.; trad. rom., pp. 296 şi urm.; *Le Mythe de Véternel retour*. *Archétypes et répétition*, Paris, 1949, pp. 119 şi urm.

Se cuvine să ne amintim aici mitul adesea invocat al vîrstei paradisiace, cînd oamenii puteau să urce cu uşurinţă în Cer şi aveau raporturi familiare cu Zeii. Simbolismul cosmologic al locuinţei şi experienţa înălţării şamanice confirmă acest mit arhaic, cu toate că o fac sub un alt aspect, şi anume: după întreruperea *comunicărilor uşoare* care existau, la începutul timpurilor, între Cer şi Pămînt, între oameni şi zei, unele fiinţe privilegiate (şi în primul rînd şamanii) au continuat să fie capabili să realizeze, pentru ele însele, o legătură cu regiunile superioare; de asemenea, şamanii îşi pot lua zborul şi pot ajunge la Cer prin „deschizătura centrală”, în vreme ce, pentru ceilalţi oameni, deschizătura este folosită doar pentru transmiterea ofrandelor. Şi într-un caz şi în celălalt, regimul privilegiat al şamanului se datoreşte capacităţii sale de a trăi experienţe extatice.

A trebuit să insistăm în mai multe rînduri asupra acestui fapt, care are, după părerea noastră, o importanţă capitală, pentru a pune în evidenţă caracterul universal al ideologiei cuprinse în şamanism.

Cosmologia, mitologia şi teologia triburilor nu au fost create de către şamani; aceştia nu au făcut decît să le interiorizeze, să le „experimenteze” şi să le utilizeze ca itinerar al călătoriilor lor extatice.

MUNTELE COSMIC

O altă imagine mitică a „Centrului Lumii”, prin care se poate face legătura dintre Cer şi Pămînt, este cea a Muntelui Cosmic.

Tătarii din Altai şi-l închipuie pe Bai Ülgän în mijlocul Cerului, şezînd pe un Munte de aur (Radlov, *Aus Sibirien*, II, p. 6). Tătarii abakan îl numesc „Muntele de Fier”; mongolii, buriaţii, calmucii îi dau numele de Sumbur, Sumur ori Sumer, ceea ce dovedeşte limpede influenţa indiană (= Meru). Mongolii şi calmucii şi-l reprezintă ca avînd trei sau patru etaje; pentru tătarii siberieni, Muntele Cosmic are şapte etaje; în călătoria sa mistică, şamanul iakut urcă şi el un munte cu şapte etaje, al cărui vîrf se află în Steaua Polară, în „Buricul Cerului”. Buriaţii spun că Steaua Polară este agăţată chiar în vîrful muntelui.18

18 Uno HARVA (HOLMBERG), *Der Baum des Lebens*, pp. 41, 57; *id.*, *Finno-Ugric* [*and*} *Siberian* [*Mythology*}, p. 341; *id.*. *Die religiösen Vorstellungen*, pp. 58 şi urm.

19 W, KIRFEL, *Die Kosmographie der Inder*, *nach den Quellen dargestellt*, Bonn-Leipzig, 192Of p. 15.

Ideea unui Munte Cosmic = Centru al Lumii nu este neapărat de origine orientală pentru că, după cum am văzut, simbolismul „Centrului” pare să fi precedat înflorirea civilizaţiilor paleo-orientale. Însă vechile tradiţii ale popoarelor din Asia Centrală şi Septentrională - care aveau fără îndoială o reprezentare a „Centrului Lumii” şi a Axului cosmic - au fost schimbate ca urmare a afluxului continuu de idei religioase orientale, fie ele de origine mesopotamiană (răspîndite prin Iran) sau indiană (prin intermediul lamaismului). În cosmologia indiană, Muntele Meru se înalţă în centrul lumii, iar deasupra lui străluceşte Steaua Polară.19 Aşa cum zeii indieni au apucat Muntele

20 POTANIN, *Ocerki*, IV, p. 228; HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 62. Pe monedele greceşti apare un şarpe încolăcit de trei ori în jurul *omphalos-ului* (*ibid*., p. 63).

21 A. JEREMIAS, *Handbuch*, p. 130: *cf*. ELIADE, *Le Mythe de Véternel retour*, pp. 31 şi urm. Pentru iranieni, A. CHRISTENSEN, *Les Types du premier homme et du premier roi dans Vhistoire légendaire des Iraniens*, *li*, Uppsala-Leyda, 1934, p. 42.

22 Th. DOM BART, *Der Sakralturm*, *l*: *Ziqqurat*, München, 1920, p. 34.

23 Th. DOMBART, *Der babylonische Turm*, Leipzig, 1930, pp. 5 şi urm.; M. ELIADE, *Cosmologie şi alchimie babiloniană*. Bucureşti, 1937, pp. 31 şi urm. Cu privire la simbolismul ziguratului, *cf*. A, PARROT, *Ziggurats et Tour de Babel*, Paris, 1949.

24 P. MUS, *Barabudur*. *Esquisse d'une histoire du Bouddhisme fondée sur la critique archéologique des textes*, Hanoi, 2 vol., 1935 şi urm., I, p. 356.

25 Cf W. FOY, „Indische Kultbauten als Symbole des Götterberges” în *Festschrift Erns Windisch zum siebzigsten Gerburtstag am 4*. *September 1914*, Leipzig, 1914, pp. 213-216; HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 68; R von HEINE-GELDERN, „Weltbild und Bauform în Sudostasiens4*, *Wiener Beiträge zur Kunstund Kulturgeschichte Asiens*, vol. IV, 1930, pp. 48 şi urm,; *cf*., de asemenea, H. G. Quaritch WALES, *The Moutain ofGod*: *a Study în Early Religion and Kingship*, Londra, 1953, *passim*.

Cosmic (= Axul Lumii), tulburînd cu el Oceanul primordial, spre a da astfel naştere Universului, un mit calmuc spune că zeii s-au folosit de Sumer ca de o bîtă pentru a tulbura oceanul, facînd astfel Soarele, Luna şi stelele (Harva, Die *religiösen Vorstellungen*, p. 63).

Un alt mit central-asiatic dovedeşte pătrunderea elementelor indiene:

sub chipul vulturului Garid (= Garuda), zeul Otchirvani (= Indra) a atacat şarpele Losun în Oceanul primordial, l-a răsucit de trei ori în jurul Muntelui Sumeru şi i-a zdrobit în cele din urmă ţeasta.20 Nu are rost să amintim toţi ceilalţi Munţi Cosmici din mitologiile orientale sau europene: Haraberezaiti al iranienilor, de pildă, Himingbjorg al vechilor germani etc. În credinţele mesopotamiene, un munte central leagă Cerul de Pămînt: este „Muntele Ţărilor”, care leagă între ele teritoriile.21 Dar numele însuşi al templelor şi al turnurilor sacre babiloniene dovedeşte asimilarea lor Muntelui Cosmic: „Muntele Casei”, „Casa Muntelui tuturor pămînturilor”, „Muntele furtunilor”, „Legătura dintre Cer şi Pămînt” etc.22 Ziguratul era, de fapt, un Munte Cosmic, o imagine simbolică a Cosmosului; cele şapte etaje ale sale reprezentau cele şapte ceruri planetare (ca la Borsippa) ori aveau culorile lumii (ca la Ur).23 Templul Barabudur, adevărată *imago mundi*, era construit în chip de munte.24 Munţii artificiali sînt atestaţi în India, fiind întîlniţi şi la mongoli şi în Asia de Sud-Est.25 Se pare că influenţele mesopotamiene au ajuns pînă în India şi în Oceanul îndian, cu toate că simbolismul „Centrului” (Munte, Stîlp, Arbore, Uriaş) aparţine în chip organic celei mai vechi spiritualităţi indiene.26

Numele muntelui Tabor, din Palestina, poate însemna *ţabbur*, adică „buric”, *omphalos*. Muntele Garizim, din inima Palestinei, era învestit fără îndoială cu prestigiul Centrului, pentru că este numit „buricul pămîntului” (*ţabbur ereş*, *cf* Cartea Judecătorilor 9, 37:

„... este armata, care vine din buricul pămîntului”). Conform unei tradiţii descoperite de Petrus Comestor, la vremea solstiţiului de vară, soarele nu face umbră la „Fîntîna lui Iacob” (aproape de Garizim). Într-adevăr, precizează Comestor, *sunt qui dicunt locum Uium esse umbilicum terrae nostrae habitabilisP* Fiind ţinutul cel mai înalt, Palestina - pentru că se află în vecinătatea Muntelui Cosmic - nu a fost acoperită de apele Potopului. Un text rabinic spune: „Ţara lui Israel nu a fost înecată de potop.”28 Pentru creştini, muntele Golgota se afla în centrul lumii, pentru că era vîrful Muntelui Cosmic şi totodată locul în care fusese creat şi îngropat Adam. Astfel, sîngele Mîntuitorului cade pe creştetul lui Adam, înmormîntat chiar sub Cruce, şi îi aduce iertarea păcatelor (îl răscumpără),29

26 Cf P, MUS, *Barabudur*, I. pp. 117 şi urm.; 292 şi urm.; 351 şi urm., 385 şi urm. etc.; J. PRZYLUSKI, „Les sept terrasses de Barabudur”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, iulie, 1936, pp. 251 -256; A. COOMARASWAMY, *Elements of Buddhist Iconography*, Cambridge, Mass., 1935, *passim*; M. ELIADE, *Cosmologie şi alchimie babiloniană*, pp. 43 şi urm.

27 Eric BURROWS, „Some Cosmological Patterns în Babylonian Religion”, în *The Labyrinth*, editat de S. H. HOOKE, Londra, 1935, pp. 47-70 (pp. 51,62 nota 1).

28 Citat de A. WENSINCK, *The īdeas of the Western Sémites concerning the Navel of the Earth*, Amsterdam, 1916, p. 15; BURROWS, *op. cit.*, p. 54 menţionează alte texte.

29 WENSINCK, *op. cit.*, p. 22; ELIADE, *Cosmologie*, pp. 34 şi urm. Credinţa după care muntele Golgota se află în Centrul Lumii s-a păstrat în folclorul creştinilor din Răsărit (de pildă la malo-ruşi; *cf* HARVA (HOLMBERG), *Der Baum des Lebens*, p. 72).

30 M. ELIADE, *Cosmologie*, pp. 31 şi urm.; *Traitéďhistoire des religions*, pp. 315 şi urm.; trad. rom., pp. 297 şi urm.; *Le Mythe de r éternel retour*, pp. 30 şi urm.

31 Cf. P. MUS, *Barabudur*, L pp. 354 şi urm., şi *passim*; A. JEREMIAS, *Handbuch*, pp. 113, 142, etc.; M. GRANET, *La Pensée chinoise*, Paris, 1934, pp. 323 şi urm.; A. J. WENSINCK, *Tree and Bird as Cosmological Symbols în Western Asia*, Amsterdam, 1921, pp. 25 şi urm.; Birger PERING, „Die geflügelte Scheibe”, în *Archiv ßr*

Am arătat în altă parte cît de frecvent este acest simbolism al „Centrului” şi cît de important, atît în culturile arhaice („primitive”), cît şi în toate marile civilizaţii orientale.30 într-adevăr, putem spune, foarte pe scurt, că palatele, oraşele regale31 şi chiar locuinţele erau socotite ca fiind aşezate în Centrul Lumii, în vîrful Muntelui Cosmic.

Am văzut mai sus care este sensul adînc al acestui simbolism: în „Centru” este posibilă ruptura de nivel, comunicarea cu Cerul.

Acest Munte Cosmic este urcat de viitorul şaman în vis, în timpul bolii iniţiatice, şi străbătut mai tîrziu, în timpul călătoriilor extatice.

Urcarea unui munte înseamnă întotdeauna o călătorie în „Centrul Lumii”. După cum am văzut, „Centrul” este prezent în felurite chipuri, pînă şi în structura locuinţei omeneşti - însă doar şamanii şi eroii *urcă efectiv* Muntele Cosmic, la fel cum şamanul este primul care, urcîndu-se în arborele ritual, urcă de fapt în Arborele Lumii şi ajunge astfel în vîrful Universului, în Cerul Suprem.

ARBORELE LUMII

Într-adevăr, simbolismul Arborelui Lumii şi cel al Muntelui Central sînt complementare. Uneori, acestea se suprapun, dar cel mai adesea se completează. Şi unul şi celălalt sînt de fapt formule mitice mai elaborate ale Axului Cosmic (Stîlp al Lumii etc.).

Orienţforschuung, voi, VIU, 1935. pp, 281 -296; Eric BURROWS, „Some Cosmological Patterns”, pp. 48 şi urm.

32 Elementele esenţiale şi bibliografia fundamentală sînt indicate în *Traité d'histoire des religions*, pp. 239 şi urm., 281 şi urm.; trad. rom,, pp. 257 şi urm.; 301 şi urm.

33 A se vedea, de exemplu, desenul de pe toba unui şaman altaic; HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, figura 15, Şamanii folosesc uneori un „copac răsturnat*4, pe care îl pun lîngă locuinţa lor, pentru a o proteja; *cf.* E. K

AGA ROV, „Der umgekehrte Schamanenbaum”, *Archiv für Religionwissenschqft*, *21*,1929, pp. 183-185. „Copacul răsturnat44 este, fireşte, o imagine mitica a Cosmosului; *cf. A*. COOMARASWAMY, „The Inverted Tree”, *The Quarteriy Journal ofthe Mythic Society*, Bangalore, voi. 29, nr. *2*,1938, pp. l-38 cu o bogată documentaţie indiană; ELIADE, *Traité ďhistoire des religions*, pp. 240 şi urm., 281; trad. rom., pp. 258 şi urm., 302. Acelaşi simbolism s-a păstrat în tradiţiile creştine şi islamice: *cf. ibid*., p. 240, trad. rom., p. 302; A, JACOB Y,

Nu este cazul să reluăm aici dosarul considerabil al Arborelui Lumii.32 Ajunge să amintim temele cele mai frecvente în Asia Centrală şi Septentrională şi să arătăm care este rolul lor în ideologia şi experienţa şamanică. Arborele cosmic este fundamental pentru şaman. Din lemnul lui îşi face toba (vezi mai sus, pp. 166 şi urm.), urcînd în mesteacănul ritual urcă în vîrful Arborelui Cosmic, în faţa şi înăuntrul iurtei se găsesc replici ale acestui Arbore, pe care şamanul îl desenează şi pe tobă.33 Din punct de vedere cosmologic,

Arborele Lumii se înalţă în centrul Pămîntului, în „buricul lui” iar crengile din vîrf ajung pînă la palatul lui Bai Ülgän (Radlov, *Aus Sibirien*, II, p. 7). Legendele tătarilor abakan spun că în vîrf ut unui Munte de Fier creşte un mesteacăn alb cu şapte crengi. La mongoli, Muntele Cosmic apare ca o piramidă cu patru feţe, avînd în mijloc un Arbore; zeii îl folosesc, aşa cum fac şi cu Stîlpul Lumii, pentru a-şi lega caii.34

Arborele leagă cele trei regiuni cosmice.35 Vasiugan-ostiacii cred că ramurile sale ajung la Cer, iar rădăcinile coboară pînă în adîncul Infernului. La rîndul lor, tătarii siberieni cred că o replică a Arborelui ceresc se află în Infern: un brad cu nouă rădăcini (sau, în alte variante, nouă brazi) se înalţă în faţa palatului Iui Irle Han; regele morţilor şi fiii săi îşi leagă caii de trunchiul lui. Golzii au trei Arbori Cosmici:

primul în Cer (iar sufletele oamenilor stau aşezate pe crengi asemenea păsărilor, aşteptînd să coboare pe Pămînt spre a naşte copii), un altul pe Pămînt şi un al treilea în Infern.36 Mongolii cunosc Arborele *ïambu*, ale cărui rădăcini sînt înfipte la poalele muntelui Sumer, iar coroana ajunge pînă în vîrf; zeii (*Tengeri*) se hrănesc cu roadele Arborelui, iar demonii (*asuras*) ascunşi în peşterile Muntelui se uită la ei cu invidie. Un mit asemănător se întîlneşte la calmuci şi la buriaţi.37

„Der Baum mit den Wurzeln nach oben und den Zweigen nach unten”, *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft*, vol. 43, 1928, pp. 78-85; Carl-Martin EDSMAN, „Arbor inversa”, *Religion och Bibel*, Uppsala, HI, 1944, pp. 5-33.

34 Cf HARVA (HOLMBERG), *Der Baum des Lebens*, p. 52; *id*., *Die religiösen Vorstellungen*, p. 70. Şi Odin îşi leagă calul de Yggdrasil; *cf* ELIADE, *Tratat*, p. 242; trad. rom., 258. Cu privire la ansamblul mitic cal-arbore (stîlp) în China, vezi HENTZE, *Frühchinesische Bronzen und Kultdarstellungen*, Anvers, 1937, pp. 123-130.

35 Cf H. BERGEMA, *De Boom des Levens în Schrift en Historie*, Hilversum, 1938, pp. 539 şi urm.

36 HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 71.

37 HARVA (HOLMBERG), *Finno-Ugrk* [*and*} *Siberian* (*Mythology*], pp. 356 şi urm.; *Die Religiösen Vorstellungen*, pp. 72 şi urm. Ne-am referit deja la un posibil model iranian: Arborele Kaokêrêna, aflat pe o insulă din lacul Vourukasha, lîngă care se află şopîrla monstruoasă creată de Ahriman (vezi mai sus, p. 125, nota 13). Cît despre mitul mongol, acesta este, bineînţeles, de origine indiană; Zambu = Jambū.

Cf. şi Arborele Vieţii (= Arborele Cosmic) din tradiţia chineză, care creşte pe un munte, avînd rădăcinile în Infern: C. HENTZE, „Le culte de Tours et du tigre et le ťao-ťie”, *Zalmoxis*, I, 1938, pp. 50-68 (p. 57); *id.*. *Die Sakralbronzen und ihre Bedeutung în den frühchinesischen Kulturen*, pp. 24 şi urm.

Simbolismul Arborelui Lumii cuprinde mai multe idei religioase.

Pe de o parte, acesta reprezintă Universul în permanentă regenerare

(*cf.* Eliade, *Traité*, pp. 239 şi urm.; trad. rom., pp. 257 şi urm.), izvor nesecat de viaţă cosmică, de sacru prin excelenţă (fîînd „Centrul” care primeşte sacrul ceresc etc.); pe de altă parte, Arborele simbolizează Cerul sau Cerurile planetare.38 Vom reveni mai tîrziu asupra Arborelui ca simbol al cerurilor planetare, acest simbolism jucînd un rol esenţial în şamanismul central-asiatic şi siberian. Se cuvine însă să amintim de pe acum că în numeroase tradiţii arhaice. Arborele Cosmic, ce exprimă sacralitatea însăşi a lumii, fecunditatea şi perenitatea ei, se află în legătură cu ideile de creaţie, de fertilitate şi de iniţiere, în ultimă instanţă cu ideea de realitate absolută şi de nemurire. Arborele Lumii devîne astfel un Arbore al Vieţii şi al Nemuririi. Îmbogăţit cu numeroase dublete mitice şi simboluri complementare (Femeia, Izvorul, Laptele, Animalele, Roadele etc.), Arborele Cosmic ni se înfăţişează ca izvor al vieţii şi stăpîn al destinelor.

38 Sau, uneori, Calea Lactee; *cf.* de ex” Y, R TOIVONEN, „Le Gros Chêne des chants populaires finnois”, *Journal de ia Société Finno-Ougrienne*, LUI, 1946-1947, pp. 37-77.

39 HARVA (HOLMBERG), *Die religiösen Vorstellungen*, pp. 75 şi urm.; id.. *Der Baum des Lebens*, pp. 57 şi urm. Pentru prototipurile paleo-orientale ale acestui motiv mitic, *cf.* ELIADE, *Traité*, pp. 247 şi urm.; trad. rom., pp. 266 şi urm. *cf.* şi G. R LEVY, *The Gate of Horn*, p. 156, n. 3. În legătură cu tema Arbore-Zeiţă (= Prima Femeie) din mitologiile Americii, ale Chinei şi ale Japoniei, *cf*, C HENTZE, *Frühchinesische Bronzen*, p. 129.

Aceste idei sînt destul de vechi, pentru că sînt cuprinse într-un simbolism lunar şi iniţiatic la numeroase popoare „primitive” (*cf* Eliade, *Traité*, p. 241; trad. rom., pp. 259-260). Ele au fost însă adesea modificate şi dezvoltate, simbolismul Arborelui Cosmic fiind aproape inepuizabil. Fără îndoială, aspectul actual al mitologiei populaţiilor din Asia Centrală şi Septentrională se datoreşte

unor puternice influenţe sud-estice. Mai ales ideea Arborelui Cosmic - rezervor de suflete şi „Carte a destinelor” - pare a fi împrumutată de la civilizaţiile mai evoluate. Arborele Lumii este într-adevăr imaginat ca un Arbore *viu* şi *dătător de viaţă*. Iakuţii cred că în „buricul de aur al Pămîntului” se înalţă un arbore cu opt crengi: este un fel de Paradis primordial, pentru că aici s-a născut primul om, hrănit cu laptele unei Femei pe jumătate ieşită din trunchiul Arborelui.39 Aşa cum observă Harva (*Die religiösen Vorstellungen*, p. 77). este greu de crezut că o astfel de imagine a fost inventată de iakuţi în clima aspră a Siberiei Septentrionale. Prototipurile se regăsesc în Orientul antic, ca şi în India (unde Yama, primul om, bea cu zeii lîngă un arbore fermecat, *Ṛgveda*, X, 135,1) şi în Iran (Yimade, pe Muntele Cosmic, le poate da nemurirea atît oamenilor, cît şi animalelor, *Yasna* 9, 4 şi urm.; *Viveêvdat*, 2, 5).

Golzii, dolganii şi tunguşii spun că sufletele copiilor, înainte de naştere, stau ca nişte păsărele pe crengile Arborelui Cosmic, unde vîn şamanii să le găsească (Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, pp. 84, 166 şi urm.). Acest motiv mitic, prezent în visele iniţiatice ale viitorilor şamani (vezi mai sus, p. 51), nu se mărgineşte doar la Asia Centrală şi Septentrională; îl găsim, de pildă, în Africa şi Indonezia.40 Schema cosmologică Arbore-Pasăre (= Vultur), sau Arbore cu o Pasăre în vîrf şi un Şarpe la rădăcină, cu toate că este specifică popoarelor din Asia Centrală şi germanilor, pare să fie de origine orientală41» dar acelaşi simbolism apare pe monumentele preistorice 42

40 în *Cer* se află un Arbore în care cresc copii; Dumnezeu îi culege şi îi aruncă pe Pămînt (H. BAUMANN, *Lunda*. *Bei Bauern und Jägern în Inner-Angola*, Berlin, 1935, p. 95); cu privire la mitul african al originii omului din copaci, *cf. id.*, *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus der afrikanischen Völker*, Berlin, 1936, p. 224; materiale comparative în ELIADE, *Traité*, pp. 259 şi urm.; trad. rom., pp. 260 şi urm.

Prima pereche de Strămoşi s-a născut, după credinţele populaţiei dayak, din Arborele Vieţii (H. SCHÄRER, *Die Gottesidee der Ngadju Dajak în Süd-Borneo*, 1946, p. 57); vezi şi mai departe, p. 324. Trebuie spus însă că imaginea suflet (copil)-pasăreArborele Lumii este specifică Asiei Centrale şi Septentrionale.

41 HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 85. Cu privire la sensul simbolismului, vezi ELIADE, *Traité*, pp. 252 şi urm.; trad. rom., pp. 254 şi urm. Materiale:

A. J. WENSINCK, *Tree and Bird as Cosmological Symbols în Western Asia*. *Cf.* şi HENTZE, *Frühchinesische Bronzen*, p. 129.

42 Vezi G. WILKE, „Der Weltenbaum und die beiden kosmischen Vögel în der vorgeschichtlichen Kunst”, *Mannus-Bibliothek*, *XIV*, Leipzig, 1922, pp. 73-99.

43 J. WARNECK, *Die Religion der Batak*, Göttingen, 1909, pp. 49 şi urm. Cu privire la simbolismul arborelui în Indonezia, vezi mai jos, pp. 264, 328-329.

44 Cf. G. WIDENGREN, *The Ascension of the Apostie ofGod and the Heavenly Book*, Uppsala şi Leipzig, 1950; *id.*, *The King and the Tree of Life în Ancient Near Eastern Religion*, Uppsala, 1951.

O altă temă, de data aceasta de origine exotică, este cea a Arborelui-Carte a destinelor. La turcii osmanlîi, Arborele Vieţii are un milion de frunze, pe fiecare fiind scris destinul unei fiinţe omeneşti; de fiecare dată cînd moare un om, cade o frunză (Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 72). Ostiacii cred că o Zeiţă, aşezată pe un Munte ceresc cu şapte trepte, înscrie soarta omului, îndată după naştere, pe un arbore cu şapte crengi (*ibid.*, p. 172). Aceeaşi credinţă se întîlneşte la populaţia batak43 însă, dat fiind faptul că turcii, ca şi populaţia batak, au cunoscut scrierea destul de tîrziu, originea orientală a mitului este limpede.44 Ostiacii cred şi ei că zeii caută viitorul copilului într-o carte a Destinului; după legendele tătarilor siberieni, soarta nou-născuţilor este scrisă de şapte zei într-o „carte a Vieţii” (Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, pp. 160 şi urm,). Toate aceste imagini provin însă din concepţia mesopotamiană a celor şapte ceruri planetare, socotite o Carte a Destinului. Am considerat necesar să le amintim în acest context, pentru că şamanul, ajuns în vîrful Arborelui Cosmic, în ultimul Cer, cercetează într-un fel „viitorul” comunităţii şi „soarta sufletului”.

NUMERELE MISTICE 7 ŞI 9

Identificarea Arborelui Cosmic cu 7 crengi cu cele şapte ceruri planetare este determinată, fără îndoială, de influenţele de origine mesopotamiană. Aceasta nu înseamnă însă, aşa cum am mai arătat, că noţiunea de Arbore Cosmic = Ax al Lumii a fost asimilată de turco-tătari şi de alte populaţii siberiene prin intermediul influenţelor orientale. Înălţarea la Cer pe Axul Lumii este o idee universală şi arhaică, anterioară ideii trecerii prin cele şapte regiuni cereşti (= şapte ceruri planetare), care nu s-a putut răspîndi în Asia Centrală decît mult după speculaţiile mesopotamiene privind cele şapte planete. După cum este îndeobşte cunoscut, valoarea religioasă a numărului 3 - simbol al celor trei regiuni cosmice45 - a precedat valoarea numărului 7. Se vorbeşte şi de 9 ceruri (şi de nouă zei, nouă crengi ale Arborelui Cosmic etc.), număr mistic care se poate explica prin faptul că este multiplu de 3 (3 x 3), putînd fi considerat aşadar ca parte dintr-un simbolism mai vechi decît cel cuprins în numărul 7, care este de origine mesopotamiană.46

45 Cu privire la vechimea, coerenţa şi importanţa concepţiilor cosmologice bazate pe o schemă tripartită, vezi A, COOMARASWAMY, *Svayamatrnnâ*: *Jasnua Coeli*, *passim*.

46 în legătură cu implicaţiile religioase şi cosmologice ale numerelor 7 şi 9, *cf.* W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, IX, pp. 91 şi urm., 423 etc. HARVA (*Die religiösen Vorstellungen*, pp. 51 şi urm. etc.) consideră, dimpotrivă, că numărul 9 este mai recent.

După părerea sa, cele nouă ceruri sînt o concepţie tîrzie, care se explică prin ideea celor nouă planete, atestată în India, dar de origine iraniană (*ibid.*, *p.* 56). În orice

Şamanul urcă într-un copac sau pe un stîlp în care sînt săpate şapte sau nouă *taptî*, reprezentînd cele şapte sau nouă niveluri cereşti.

„Piedicile” (*pudak*) pe care trebuie să le învingă sînt de fapt, după cum observă Anohin (*Materiali*, p. 9), cerurile prin care şamanul trebuie să treacă. Cînd iakuţii fac jertfe de sînge, şamanii lor ridică sub cerul liber un copac cu nouă trepte (*taptî*), pe care urcă, pentru a duce ofrande pînă la Aitoion. Iniţierea şamanilor sibo (înrudiţi cu tunguşii) implică, aşa cum am văzut, prezenţa unui arbore cu trepte; şamanul are în iurtă altul, mai mic, pe care sînt săpate nouă *taptî* (Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 50). Iată încă o dovadă a capacităţii sale de călătorie extatică în regiunile cereşti.

Am văzut că Stîlpii Cosmici ai ostiacilor aveau şapte incizii (a se vedea mai sus, p. 247, nota 16). Vogulii cred că se poate ajunge la Cer pe o scară cu şapte trepte. În întreaga Sibérie de Sud-Est întîlnim această imagine a celor şapte ceruri care nu este însă singura atestată: ideea celor nouă niveluri cereşti, sau 16, 17 şi chiar 33 de ceruri, nu este mai puţin răspîndită. Aşa cum vom vedea în cele ce urmează, numărul cerurilor nu este legat de numărul zeilor; corelaţiile dintre panteon şi numărul cerurilor par uneori destul de forţate.

Astfel, altaicii vorbesc atît de şapte ceruri, cît şi de 12, 16 ori 17 (Radlov, *Aus Sibirien*, II, pp. 7 şi urm.); la teleuţi, arborele şamanic are şaisprezece crestături, reprezentînd tot atîtea niveluri cereşti (Harva, *ibid.*, p. 52). În cerul cel mai înalt locuieşte Tengere Kaira Kân, „Milostivul împărat Cer”; în cele trei ceruri inferioare se află cei trei principali zei produşi de Tengere Kaira Kân printr-un fel de emanaţie: Bai Ülgän locuieşte în cel de-al şaisprezecelea cer, fiind aşezat pe un tron de aur, în vîrful unui munte de aur; Kysûgan Tengere, „Cel Nespus de Puternic”, în cel de-al nouălea (nu se spune nimic despre cei ce locuiesc în alte ceruri, de pildă între 15 şi 10); Mergen Tengere, „Atotştiutorul”, locuieşte în cel de-al şaptelea cer, unde se găseşte şi Soarele. În celelalte ceruri, inferioare, se află ceilalţi zei şi numeroase fiinţe semidivine (Radlov, *ibid.*, pp. 7 şi urm.).

caz, este vorba de două complexe religioase diferite. Evident, în contextele în care numărul 9 exprimă limpede un multiplu al numărului 3, sîntem îndreptăţiţi să-l considerăm ca fiind anterior numărului 7. Vezi şi f. röck, „Neunmalneun und Siebenmalsieben”, în *Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft în Wien*, lx, Viena, 1930, pp. 320-330, *passim*; h. hoffmann, *Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion*, pp. 150, 153, 245; a. friedrich şi *G*. buddruss, *Schamanengeschichten aus Sibirien*, pp. 21 şi urm., 96 şi urm., 101 şi urm. etc.; W. schmidt, *Der Ursprung*, xi, pp. 713-716.

Anohîn a descoperit, tot la tătarii din Altai, o tradiţie cu totul deosebită (*Materiali*, pp. 9 şi urm.): Bai Ülgän, zeul suprem, locuieşte în cerul suprem - al şaptelea; Tengere Kaira Kân nu mai joacă nici un rol (fiind aproape dispărut din viaţa religioasă, cum am putut constata); cei 7 Fii şi cele 9 Fiice ale lui Ülgän locuiesc în Ceruri, însă nu se spune în care anume.47

Grupul de 7 sau 9 Fii (sau „Robi”) ai zeului ceresc este adesea întîlnit în Asia Centrală şi Septentrională, atît la ugrici cît şi la turcotătari. Vogulii cunosc şapte Fii ai Zeului, vasiugan-ostiacii vorbesc de Şapte Zei împărţiţi în Şapte Ceruri: în cel mai înalt se află Numtôrem, ceilalţi şase zei fiind numiţi „Paznicii Cerului” (Torernkarevel) 48 Un grup de Şapte Zei supremi se întîlneşte şi la iakuţi.49 În mitologia mongolă se vorbeşte, în schimb, de „Nouă Fii ai Zeului” sau „Robi ai Zeului”, care sînt zei protectori (*sulde-tengri*) şi în acelaşi timp zei războinici. Buriaţii cunosc chiar numele acestor nouă Fii, care se deosebesc însă de la o regiune la alta. Numărul 9 revine de asemenea în ritualurile ciuvaşilor de pe Volga şi ale ceremişilor (Harva, *ibid.*, pp. 162 şi urm.).

47 Vezi analiza celor doua concepţii cosmologice în W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, IX, pp. 84 şi urm., 135 şi urm., 172 şi urm., 449 şi urm., 480 şi urm. etc.

48 Aşa cum a arătat KARJALAÎNEN (*Die Religion der Jugra-Völker*), aceste nume au fost probabil împrumutate de la tătari, o dată cu concepţia privitoare la cele şapte ceruri.

49 HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 162, după PRIKLONSKI şi PRIPUZOV.

SIEROSZEWSKI afirmă că Bai Bainai, zeul iakut al vînatorii, are şapte tovarăşi, dintre care trei sînt de partea vînătorilor, iar doi nu („Du chamanisme”, p. 303).

50 G, SANDSCHEJEW, „Weltanschauung und Schamanismus”, pp. 939 şi urm.

În afară de aceste grupuri de 7 sau de 9 zei şi de imaginile corespunzătoare ale celor 7 sau 9 ceruri, se întîlnesc în Asia Centrală grupuri şi mai numeroase, ca de pildă de 33 de zei (*tengri*), care locuiesc pe muntele Sumeru şi al căror număr ar putea fi de origine indiană (*ibid.*, p. 164). Verbiţki a descoperit ideea celor 33 de ceruri la altaici, iar Katanov a întîlnit-o şi la soioţi (*ibid.*, p. 52); totuşi, frecvenţa acestui număr este extrem de limitată şi se poate presupune că este vorba de un import recent, probabil de origine indiană. La buriaţi, numărul zeilor este de trei ori mai mare: 99 de zei, împărţiţi în buni şi răi, precum şi pe regiuni: 55 de zei buni în regiunile de sud-vest şi 44 de zei răi în nord-est. Cele două grupuri de zei se luptă între ele de multă vreme.50 Şi mongolii cunoşteau în vremea de demult 99 de *tengri* (Harva, p, 165). Însă nici buriaţii, nici mongolii nu pot spune nimic precis cu privire la aceşti zei, ale căror nume sînt obscure şi artificiale.

51 a. gahs. „Kopf-, Schädelund Langknochenopfer”, p. 237; *id*.. „Blutige und unblutige Opfer bei den altaischen Hirtenvölkern”, *Semaine ďEthnologie Religieuse*, sesiunea a IV-a (1925), Paris, 1926, pp. 217-232 (pp. 220 şi urm.).

52 lehtisalo, *Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden*, pp. 67,77 şi urm., 102. Cu privire la idolii cu şapte feţe, vezi şi Kai donner, *La Sibérie*, pp. 222 şi urm.

53 Kai donner, *La Sibérie*, p. 223.

54 karjalainen, *Die Religion der Jugra-Völker*, vol. îi, p. 278, iii, p. 306; itkonen, *Heidnische Religion und späterer Aberglaube bei den finnischen Lappen*, p. 149. La ostiacii din Tsingala, bolnavul pune pe masă o pîine cu şapte crestături şi aduce o jertfă lui Sänke (karjalainen, iii, p. 307).

Se cuvine să ne amintim totuşi că această credinţă într-un Zeu ceresc suprem s-a născut în Asia Centrală şi în regiunile arctice, fiind foarte veche (Eliade, *Traité*, pp. 63 şi urm.; trad. rom., pp. 60 şi urm.); credinţa în „Fiii Zeului” este tot atît de veche, deşi numărul şapte reprezintă o influenţă orientală, prin urmare recentă. Ideologia şamanică a jucat probabil un anumit rol în răspîndirea numărului 7. După părerea lui Gahs, complexul mitico-cultural al Strămoşului lunar este legat de idolii cu şapte incizii şi de Arborele-Umanitate cu şapte crengi, precum şi de jertfele de sînge periodice şi „şamaniste” de origine meridională, care au înlocuit jertfele nesîngeroase (ofranda capului şi a oaselor către zeii cereşti supremi).51 în orice caz, la iurak-samoiezi, Duhul Pămîntului are şapte fii, iar idolii (*sjaadai*) au şapte feţe sau o faţă cu şapte tăieturi, sau doar şapte incizii; aceşti *sjaadai* sînt în legătură cu arborii sacri.52 Am văzut că şamanul are, pe veşminte, şapte clopoţei care reprezintă glasurile celor şapte Fiice cereşti (*cf*. Mikhailowski, „Shamanism”, p. 84). La ostiacii de pe Ienisei, viitorul şaman se retrage în singurătate, pune la fiert o veveriţă zburătoare, o taie în opt bucăţi, din care mănîncă şapte, iar pe a opta o aruncă. După şapte zile, revine în acelaşi loc şi primeşte un semn care îi va hotărî vocaţia.53 Numărul mistic 7 joacă, după cît se pare, un rol important în tehnica şi extazul şamanului, pentru că, la iurak-samoiezi, viitorul şaman zace vreme de şapte zile şi şapte nopţi în stare de inconştienţă, în timp ce duhurile îl ciopîrţesc şi fac iniţierea (Lehtisalo, *Entwurf* p. 147); şamanii ostiaci şi laponi mănîncă ciuperci cu 7 pete ca să poată intra în transă54; şamanul lapon primeşte de la maestrul său o ciupercă cu 7 pete (Itkonen, p. 159); şamanul iurak-samoyed are o mănuşă cu 7 degete (Lehtisalo, p. 147); şamanul ugric are şapte duhuri drept ajutoare (Karjalainen, III, p. 311) şi aşa mai departe. S-a constatat că, la ostiaci şi la voguli, importanţa numărului 7 se datorează unor influenţe precise ale vechiului Orient55, şi nu încape nici o îndoială că acelaşi fenomen s-a produs şi în restul Asiei Centrale şi Septentrionale.

Important pentru cercetarea noastră este faptul că şamanul pare să cunoască mai îndeaproape toate cerurile, aşadar şi toţi zeii şi semizeii care

locuiesc în ele. Într-adevăr, dacă poate pătrunde, pe rînd, în toate regiunile cereşti, este pentru că se bucură de ajutorul locuitorilor acestora, iar înainte de a putea vorbi cu Bai Ülgän, o face cu celelalte fiinţe cereşti, cărora le cere sprijin şi protecţie. Şamanul dovedeşte o cunoaştere experimentală asemănătoare în ceea ce priveşte regiunile lumii subterane. Intrarea în infern este concepută de altaici ca o „deschizătură pentru fum”, care se află, bineînţeles, în „Centrul” Pămîntului (în nord, după miturile Asiei Centrale, ceea ce corespunde Centrului Cerului; Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 54; după cum se ştie, „nordul” este asimilat „Centrului” în întreaga arie asiatică, din India pînă în Siberia). Printr-un soi de simetrie, pentru Infern a fost imaginat acelaşi număr de etaje ca pentru Cer: trei la caragaşi şi la soioţi, care cunosc trei ceruri; şapte sau nouă la majoritatea populaţiilor din Asia Centrală şi Septentrională.56 După cum am văzut, şamanul al taie trece, pe rînd, cele şapte „piedici” (*pudak*) ale Infernului. Într-adevăr, tot el, şi numai el, posedă o cunoaştere experimentală a Infernului, în care pătrunde în timpul vieţii, aşa cum urcă şi coboară în cele şapte sau nouă ceruri.

ŞAMANISM ŞI COSMOLOGIE ÎN ARIA OCEANIANĂ

55 Josef haeckel, „Idolkult und Dualsystem bei den Ugriem. Zum Problem des eurasiatischen Totemisrnus”, *Archiv für Völkerkunde*, I, Viena, 1947, pp. 95-163 (p. 136).

56 La ugrici, Infernul are întotdeauna şapte niveluri, dar ideea nu pare originară; *cf* karjalainen, îi, p. 318.

Fără a avea pretenţia unei comparaţii între două fenomene atît de complexe cum sînt şamanismul din centrul şi din nordul Asiei, pe de o parte, şi şamanismul din Indonezia şi din Oceania, pe de altă parte, vom face o trecere rapidă în revistă a unor fapte din aria sud-est asiatică, pentru a pune în evidenţă două lucruri, şi anume: 1) prezenţa, în aceste regiuni, a simbolismului arhaic a trei zone cosmice şi a Axului Lumii; 2) influenţele indiene (care pot fi descoperite mai ales prin intermediul rolului cosmologic şi al funcţiei religioase a numărului 7) care s-au adăugat fondului religiei autohtone. Ni se pare, într-adevăr, că aceste două blocuri culturale, Asia Centrală şi Septentrională pe de o parte, Indonezia şi Oceania pe de altă parte, prezintă în această privinţă trăsături comune, care se explică prin faptul că şi într-unui şi în celălalt, tradiţiile religioase arhaice au fost mult modificate, ca urmare a răspîndirii influenţei culturilor superioare. Nu ne propunem să facem aici o analiză istorico-culturală a ariei indoneziene şi oceaniene, îndepărtîndu-ne astfel prea mult de subiect.57 Dorim doar să stabilim cîteva jaloane, pentru a arăta din ce ideologii şi prin ce tehnici s-a putut dezvolta şamanismul.

57 Esenţialul a fost spus, într-o sinteză scurta şi îndrăzneaţă, de către P. LAVIOSAZAMBOTTI, *Les Origines et la diffusion de la civilisation*, trad. fr. Paris, Payot, 1949, pp. 337 şi urm. Cu privire la cea mai veche istorie a Indoneziei, vezi G. COÈDES, *Les États hindouisés dľndochine et d'Indonésie*, Paris, 1948,

pp. 67 şi urm.; *cf** şi H. G. Quaritch WALES, *Prehistory and Religion în South-East Asia*, în special pp. 48 şi urm., 109 şi urm.

58 Ivor N. H. EVANS, *Studies în Religion*, *Folk-Lore*, *and Custom în British North Bornéo and the Malay Peninsula*, p. 156. Chinoii (Schebesta: *cenoi*) sînt suflete şi totodată spirite ale Naturii, care slujesc drept mijlocitori între Dumnezeu (Tata Ta Pedn) şi oameni (Schebesta, pp, 152 şi urm.; EVANS, *Studies*, pp. 148 şi urm.). Cu privire la rolul lor în vindecări, vezi mai jos, pp. 311 şi urm.

59 Cf, de ex., W. GAERTE, „Kosmische Vorstellungen im Bilde prähistorischer Zeit: Erdberg. Himmelsberg, Erdnabel und Weltströme”, *Anthropos*, IX, 1914, pp. 956-979. Cît despre autenticitatea şi vechimea culturii pigmeilor, energic susţinută de către W. SCHMIDT şi O. MENGHIN, se ştie că problema nu a fost încă rezolvată; pentru o părere contrară, *cf* LAVIOSA-ZAMBOTTI. O*p. cit*., pp. 132 şi urm.

La populaţiile cele mai vechi din peninsula Malacca, mai precis la pigmeii semang, întîlnim simbolul Axului Lumii: o stîncă uriaşă, Batu-Ribn, se înalţă în mijlocul lumii; dedesubt se găseşte Infernul.

Mai demult, pe Batu-Ribn se înălţa spre Cer un trunchi de copac (Schebesta, *Les Pygmées*, pp. 156 şi urm.). După informaţiile culese de Evans, Cerul se sprijină pe o coloană de piatră, Batu Herem, al cărei vîrf străpunge bolta, ieşind deasupra cerului Taperu, într-o regiune numită Ligoi, unde locuiesc şi petrec *chinoiL5** Infernul, centrul Pămîntului şi „poarta” Cerului se află pe aceeaşi axă, prin care se făcea în timpurile străvechi trecerea de la o regiune cosmică la alta. Poate că această schemă cosmologică a pigmeilor semang nu pare autentică, dar avem toate motivele să credem că o teorie asemănătoare a fost schiţată încă din timpurile preistorice.59

Oricum, nu încape nici un fel de îndoială că pigmeii din zilele noastre, cu toate că au suferit influenţele culturii superioare ale vecinilor, păstrează încă destul de bine unele trăsături arhaice; acest lucru este dovedit mai cu seamă de credinţele lor religioase, atît de deosebite de cele ale vecinilor mai evoluaţi. Prin urmare, sîntem îndreptăţiţi sa clasificăm schema cosmologică şi mitul Axului Lumii printre rămăşiţele autentice ale tradiţiei religioase a pigmeilor.

60 Sfărimarea oaselor şi întoarcerea ochilor pe dos ne amintesc de riturile iniţia* tice menite să transforme candidatul în „spirit”. Cu privire la „Insula Fructelor”, tărîm paradisiac al populaţiilor semang, sakai şi jakun, *cf*. W. W. SKEAT şi C. O. BLAGDEN, *Pagan Races ofthe Malay Peninsula*, Londra, 1906, vol. II, pp. 207, 209, 321. Vezi şi mai jos, p. 263, nota 63.

61 EVANS, *Studies*, p. 157; SCHEBESTA, *Les Pygmées*, pp. 157-158; *id*., „Jenseitsglaube der Semang auf Malakka”, în *Festschrift*. *Publication d'hommage offerte au P*(*ère*) *W*. *SCHMIDT*, ed. W. Koppers, Viena, 1928, pp. 635-644.

Cînd vom cerceta credinţele legate de vindecătorii semang şi de tehnicile lor magice, vom avea prilejul să descoperim unele înfluenţe malaieziene (de pildă, capacitatea transformării într-un tigru). Se mai pot găsi unele urme de acelaşi fel în ideile lor privitoare la soarta sufletului pe celălalt tărîm. În clipa morţii, sufletul părăseşte trupul prin călcîi şi se îndreaptă spre Răsărit, ajungînd la mare. Vreme de şapte zile, răposaţii se pot întoarce în satul lor; după aceea, cei care au trăit în cinste sînt însoţiţi de Mampes pînă la o insulă fermecată, Belet; pentru a ajunge pe insulă, trebuie să treacă o punte vălurită abruptă şi lunecoasă, pe deasupra mării. Puntea poartă numele de Bălan Bacham; Bacham este un soi de ferigă care creşte la capătul celălalt al punţii, unde se află o femeie-chinoi, Chinoi-Sagar; ea poartă pe cap o cunună de ferigi Bacham, iar morţii trebuie să-şi împletească şi ei cîte una înaînte de a păşi pe insula Belet. Mampes este paznicul punţii, fiind închipuit ca un negru uriaş; el se înfruptă din ofrandele aduse morţilor. O dată ajunşi pe insulă, răposaţii se îndreaptă spre Arborele Magic (care, după cît se pare, se înalţă în mijlocul insulei), unde sînt toţi ceilalţi morţi. Nou-veniţii nu se pot însă împodobi cu florile Arborelui şi nici nu pot gusta din roadele acestuia, decît după ce morţii care au ajuns aici înaintea lor le zdrobesc toate oasele şi le întorc ochii în orbite, ca ei să poată privi înăuntru. După ce toate aceste lucruri au fost îndeplinite, răposaţii devin cu adevărat duhuri (*kemoit*) şi pot gusta din roadele Arborelui.60 Acesta este, bineînţeles, un Arbore fermecat şi un Izvor de Viaţă, la rădăcina căruia cresc sîni plini de lapte; tot aici se găsesc duhurile copiilor mici61 care ar putea fi sufletele celor care nu s-au născut încă. Deşi mitul cules de Evans nu spune nimic în această privinţă, se pare că răposaţii redevin copii mici, pregătindu-se astfel pentru o nouă existenţă pe Pămînt.

Regăsim aici ideea Arborelui Vieţii, pe crengile căruia se odihnesc sufletele copiilor mici şi care pare să fie un mit foarte vechi, deşi aparţine unui complex religios deosebit de cel centrat pe Zeul Ta Pedn şi simbolismul Axului Lumii. Descifrăm într-adevăr în acest mit legătura mistică om-planetă, pe de o parte, iar pe de altă parte, urmele unei ideologii matriarhale, care nu fac parte din complexul arhaic: Zeul suprem al Cerului, simbolismul celor trei zone cosmice, mitul unui timp primordial în care existau legături nemijlocite şi lesnicioase între Pămînt şi Cer (mitul „Paradisului pierdut”). De asemenea, faptul că răposaţii pot reveni, vreme de şapte zile, în satul lor, dovedeşte o influenţa indo-malaieziană mai recentă.

La populaţia sakai, aceste influenţe sînt mai evidente: conform credinţei acesteia, sufletul părăseşte trupul prin partea din spate a capului şi se îndreaptă spre Apus. Mortul încearcă să pătrundă în Cer chiar pe poarta pe unde intră sufletele malaiezilor, dar nu reuşeşte şi atunci trebuie să treacă o punte, Menteg, pe deasupra unui cazan cu apă clocotită (ideea este de origine malaieziană, Evans, *Studies*, p. 209, n. 1). Puntea este de fapt un trunchi de copac fără scoarţă. Sufletele celor răi cad în cazan. Yenang vede şi le lasă să

fiarbă pînă cînd nu mai rămîne din ele decît o pulbere; apoi le cîntăreşte şi, dacă sufletele au devenit uşoare, le trimite în Cer, dacă nu, le lasă sa ardă în continuare pentru a le purifica prin foc.62

62 EVANS, *Studies*, p. 208. Cîntărirea sufletului şi purificarea sa prin foc sînt idei orientale. Infernul sakai trădează influenţe puternice, probabil recente, care au înlocuit concepţiile autohtone cu privire la lumea cealaltă.

63 Este mitul foarte răspîndit al „paradisului”, unde viaţa curge fără oprire, într-un veşnic reînceput. *Cf.* Turna, insula spiritelor (- a morţilor) de la melanezienii din Trobriand: „cînd (spiritele) îmbătrînesc, îşi aruncă pielea veştedă, zbîrcită, înfăţişîndu-se apoi cu trupul acoperit cu o piele netedă, plete negre, dinţi sănătoşi şi puternici. Viaţa lor este astfel un nou început, o întinerire veşnică, cu tot ceea ce înseamnă tinereţea, adică iubiri şi plăceri” (B. MALINOWSKI, *La vie sexuelle des sauvages du Nord-Ouest de ia Mélanésie*, trad, fr. Paris, 1930, p. 409); *id.*, *Myth în Primitive Psychology*, Londra şi New York, 1926, pp. 80 şi urm. („Myth of Death and the Récurrent Cycle of Life”).

Populaţia besisi din districtul Kuala Langat, regiunea Selangan, ca şi cea bebrang vorbesc de o Insulă a Fructelor, spre care se îndreaptă sufletele morţilor. Insula este asemuită Arborelui Mapik din credinţele populaţiei semang. Aici, cînd îmbătrînesc, oamenii pot redeveni copii, pentru a creşte apoi din nou.63 în credinţa populaţiei besisi, Universul este împărţit în şase regiuni superioare, Pămînt şi şase regiuni subterane (Evans, *Studies*, pp. 209-210), ceea ce arată că vechea concepţie tripartită s-a amestecat cu ideile cosmologice indo-malaieziene.

La populaţia jakun64, se pune pe mormînt un stîlp înalt de cinci picioare, cu 14 crestături: 7 pe o parte, în sus, şi 7 pe cealaltă, în jos; stîlpul poartă numele de „scara sufletului” (*ibid.*, pp. 266-267).

Vom avea prilejul să revenim asupra simbolismului scării (*cf* mai jos, pp. 443 şi urm.); să remarcăm, deocamdată, prezenţa celor şapte crestături care reprezintă, fie că populaţia jakun îşi dă sau nu seama de acest lucru, cele şapte niveluri cereşti pe care trebuie să le străbată sufletul, ceea ce dovedeşte pătrunderea ideilor de origine orientală chiar la populaţii „primitive” cum este jakun.

Populaţia dusun65, din nordul insulei Bornéo, îşi imaginează că drumul morţilor urcă pe un munte şi trece peste un rîu (*ibid.*, pp. 33 şi urm.). Rolul muntelui în mitologiile funerare se explică tot prin simbolismul înălţării şi cuprinde credinţa într-o locuinţă cerească pentru răposaţi. Vom vedea în cele ce urmează că morţii „se agaţă de munţi”, întocmai cum fac şamanii sau eroii în ascensiunile lor iniţiatice. Ceea ce trebuie precizat încă de pe acum este faptul că, la toate populaţiile pe care le trecem în revistă, şamanismul este strîns legat de credinţele funerare (Munte, Insulă paradisiacă, Arbore al Vieţii) şi de concepţiile cosmologice (Axul Lumii = Arborele Cosmic, trei regiuni cosmice, şapte ceruri etc.). Făcîndu-şi meseria de vindecător sau de

psihopomp, şamanul foloseşte datele tradiţionale privitoare la topografia infernală (fie că este cerească, maritimă ori subterană), date care se bazează în ultimă instanţă pe o cosmologie arhaică, deşi de mai multe ori îmbogăţită ori alterată de influenţe exotice.

64 După EVANS (*Studies*, p. 264). aceştia ar fi de rasă malaieză, reprezentînd însă un val mai vechi (venit din Sumatra) decît malaiezienii propriu-zişi.

65 De rasă proto-malaieză şi locuitorii aborigeni ai insulei; EVANS, *Studies*, p. 3.

66 Cf. H. SCHÄRER, „Die Vorstellungen der Oberund Unterwelt bei den Ngadju Dajak von Süd-Borneo”, *Cuhureei indie*, IV, Leyda, 1942, pp. 73-81 (în special

Populaţia ngadju dayak din sudul insulei Bornéo are o concepţie mai deosebită cu privire la Univers: cu toate că există o lume superioară şi una inferioară, lumea noastră nu trebuie văzută ca un al treilea termen, ci ca totalitatea celor două, pe care le oglindeşte şi le reprezintă în acelaşi timp.66 Toate acestea fac parte de altfel din ideologia arhaică, după care tot ceea ce există pe Pămînt nu este altceva decît o replică a modelelor aflate în Cer sau „dincolo”. Să mai adăugăm că idcea celor trei zone cosmice nu vine în contradicţie cu cea a unităţii lumii. Numeroasele simbolisme care exprimă similitudinea dintre cele trei lumi şi mijloacele de comunicare dintre ele exprimă în acelaşi timp unitatea şi integrarea lor într-un singur Cosmos. Existenţa a trei zone cosmice - idee pe care am socotit necesar s-o punem în evidenţă, din motivele arătate mai sus - nu exclude Unitatea profundă a Universului, nici aparentul său „dualism”.

Mitologia populaţiei ngadju dayak este destul de complicată, dar putem releva ca trăsătură dominantă „dualismul cosmologic”. Arborele Lumii precedă acest dualism, deoarece reprezintă Cosmosul în totalitatea sa (Schärer, *Die Gottesidee*, pp. 35 şi urm.); el simbolizează chiar unificarea celor două divinităţi superioare (*ibid*., p. 37 şi urm.). Crearea lumii este rezultatul conflictului dintre cei doi zei care reprezlntă cele două principii polare: femlnin (inferior din punct de vedere cosmologic, reprezentat de Ape şi de Şarpe) şi masculin (regiunea superioară, Pasărea). În timpul luptei dintre cei doi zei antagonisti, Arborele Lumii (= totalitatea primordială) este distrus (Schärer, *ibid*., p. 34), însă această distrugere este doar provizorie:

arhetip al oricărei activităţi omeneşti creatoare, Arborele Lumii nu este distrus decît pentru a renaşte. Înclinăm să vedem în aceste mituri atît vechea schemă cosmogonică a hierogamiei Cer-Pămînt, exprimată de asemenea, pe un alt plan, prin simbolismul polilor opuşi complementari Pasăre-Şarpe, cît şi structura „dualistă” a vechilor mitologii lunare (opoziţia dintre contrarii, alternanţa dintre distrugeri şi creaţii, eterna reîntoarcere). Este neîndoielnic

faptul că la vechiul fond autohton s-au adăugat mai tîrziu (cu timpul) influenţe indiene, deşi acestea s-au limitat adesea la numele zeilor.

p. 78); *id.*, *Die Gottesidee der Ngadju Dajak în Süd-Borneo*, pp. 31 şi urm. *Cf.* şi W. MÜNSTERBERGER, *Ethnologische Studien an indonesischen Schöpfungsmythen. Ein Beitrag zur Kulturanalyse Südostasiens*, Haga, 1939, în special pp. 143 şi urm. (Bomeo); J. G. RÖDER. *Alatliala. Die Religion der Inlandstämme Mittelcerams*, Bamberg, 1948, pp. 33 şi urm., 63 şi urm., 75 şi urm., 96 şi urm. (Ceram).

Se cuvine să remarcăm în primul rînd că Arborele Lumii este prezent în orice sat şi chiar în orice casă dayak (*cf.* Schärer, *ibid.*, pp. 76 şi urm. şi planşele I-II) şi că acest Arbore este reprezentat cu şapte crengi. Faptul că el este simbolul Axului Lumii şi prin urmare drumul către Cer este dovedit tot de „bărcile răposaţilor" îndonezieni, care trebuie să-i transporte pe morţi pe „celălalt tărîm" ceresc.67 Arborele, reprezentat cu şase crengi (şapte, cu tot cu vîrf), avînd de o parte soarele şi de cealaltă luna, are uneori forma unei lănci împodobite cu simbolurile folosite îndeobşte pentru reprezentarea „scării şamanului", pe care acesta se urcă la Cer pentru a aduce sufletul fugar al bolnavului.68 Arborele Lance-Scară, care apare în „bărcile răposaţilor", nu este altceva decît replica Arborelui miraculos care se găseşte „dincolo" şi pe care sufletele îl văd în călătoria lor spre zeul Devata Sangiang. Şamanii indonezieni (de pildă, la populaţiile sakai, kubu şi dayak) au şi ei un arbore pe care îl folosesc drept scară pentru a ajunge în lumea spiritelor, spre a căuta sufletele bolnavilor.69 Ne vom da seama care este rolul Arborelui-Lance cînd vom examina tehnicile şamanismului indonezian. Să notăm în treacăt că arborele şamanic al populaţiei dusundayak, folosit în ceremoniile de vindecare, are şapte crengi (Steinmann, „Das kultische Schiff", p. 189).

67 Alfred STEINMANN, „Das kultische Schiff în Indonesien", în *Jahrbuch ßr prähistorische ethnographische Kunst*, X111-XIV, Berlin, 1939-1940, pp. 149-205, (p. 163); *id.*, „Eine Geisterschiffmalerei aus Südborneo", extras din *Jahrbuch des Bernischen Historischen Museums în Bern*, XXII, 1942, pp. 107 - 112 (publicat şi separat) (p. 6 din extras),

68 A, STEINMANN, „Das kultische Schiff, p. 163,

69 STEINMANN, *ibid.*, p. 163. Şi în Japonia, stîlpul şi arborele sînt considerate chiar în zilele noastre „calea zeilor"; *cf.* A. SLAVIK, „Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen", pp. 727-728, nota 10.

70 Dar, aşa cum era de aşteptat, numeroşi morţi ajung la Cer; L. LOEB, *Sumatra*, p. 75. Cu privire la mulţimea riturilor funerare, vezi mai jos, p. 327.

Populaţia batak, ale cărei idei religioase provin în cea mai mare parte din India, crede că Universul este împărţit în trei regiuni: Cerul cu şapte niveluri, unde locuiesc zeii, Pămîntul, pe care trăiesc oamenii, şi Infernul, tărîm al demonilor şi al răposaţilor.70 Se mai întîlneşte la această populaţie şi mitul unui timp paradisiac, în care Cerul era mai aproape de Pămînt iar comunicarea

dintre zei şi oameni era continuă; dar, din pricina mîndriei omului, drumul spre lumea cerească a fost întrerupt. Zeul suprem, Mula djadi na bolon („Cel care începe cu sine însuşi”), creator al Universului şi al celorlalţi zei, locuieşte în ultimul cer şi pare să fi devenit - ca toţi zeii supremi ai „primitivilor” - un *deus otiosus*; nu i se mai aduc jertfe.

În regiunile subterane trăieşte un Şarpe cosmic, care va distruge în cele din urmă lumea.71

Populaţia minangkabau din Sumatra are o religie hibridă, bazată pe animism, dar puternic influenţată de hinduism şi islamism72.

Univesul are şapte etaje. După moarte, sufletul trebuie să treacă pe deasupra unui Infern în flăcări, pe tăişul unui brici; păcătoşii cad în mijlocul focului, cei buni urcă la Cer, unde se înalţă un Arbore uriaş. Sufletele rămîn aici pînă la învierea din urmă.73 Se poate recunoaşte cu uşurinţă, în acest caz, amestecul de teme arhaice (puntea, Arborele Vieţii, care primeşte şi hrăneşte sufletele) şi de influenţe exotice (focul Infernului, ideea învierii).

71 J. LOEB, *Sumatra*, *pp*. 74-78.

72 După cum am observat în mai multe rînduri şi cum am avut prilejul să precizăm, fenomenul este general pentru toată lumea malaieză. *Cf*, de exemplu, influenţele mahomedane în Toradja, LOEB, „Shaman and Seer”, p. 61; influenţele indiene complexe suferite de malaiezieni, J. CUISINIER, *Danses magiques de Kelantan*, pp. 16, 90, 108 şi urm.; R. O. WINSTEDT, *Shaman*, *Saiva and Sufi*. *A Study ofthe Evolution of Malay Magic*, Londra, 1925, în special pp. 8 şi urm., 55 şi urm. şi *passim* (influenţele islamice pp. 28 şi urm. şi *passim*); *id*., „Indian Influence în the Malay World**, *Journal ofthe Royal Asiatic Society*, III-IV, 1944, pp. 186-196; MÜNSTERBERGER, *Ethnologische Studien*, pp. 83 şi urm, (influenţele indiene în Indonezia); influenţele hinduse în Polinezia, E. S. C. HANDY, „Polynesian Religion'*, *Berenice P*. *Bishop Museum Bulletin*, 4, Honolulu, *1927*, *passim*; CHADWICK, *The Growth of Literatuře*, III, pp. 303 şi urm.; W. E. MÜHLMANN, *Ar i oi und Mamaia*. *Eine ethnologische*, *religionssoziologische und historische Studie über Kultbünde*. Wiesbaden, 1955, pp. 177 şi urm. (influenţele hinduse şi budiste în Polinezia). Nu trebuie uitat însă că aceste influenţe nu au modificat, în general, decît *expresia* vieţii magico-religioase, deci nu au *creat* în nici un caz marile scheme mitico-cosmologice care ne interesează în lucrarea de faţă.

73 J. LOEB, *Sumatra*, p. 124.

74 J. LOEB, *Sumatra*, pp. 150 şi urm. Autorul observă (p. 154) asemănarea dintre acest complex din mitologia infernală a populaţiei nias şi ideile populaţiilor indiene naga. Comparaţia s-ar putea extinde şi la alte popoare aborigene din India; este vorba de rămăşiţele a ceea ce este cunoscut sub numele de civilizaţie austro-asiatică, ce cuprinde popoarele pre-ariene şi pre-dravidiene din India şi cea mai mare parte a populaţiilor aborigene din Indochina şi din Insulindia. Cu privire la unele dintre aceste aspecte, *cf*. ELIADE,

Yoga, pp. 340 şi urm.; trad. rom., pp. 363 şi urm.; COÈDES, *Les États hindouisés*, pp. 23 şi urm.

Populaţia nias cunoaşte Arborele Cosmic, din care a luat fiinţă totul. Ca să urce la Cer, morţii trebuie să treacă o punte; dedesubt se află prăpastia Infernului. La intrarea în Cer stă un paznic înarmat cu o lance şi un scut; o pisică îl ajută să arunce sufletele vinovate în viitoarea Infernului.74

Să ne oprim aici cu exemplele indoneziene. Vom reveni asupra tuturor acestor motive mitice (punte funerară, înălţarea etc.) şi asupra tehnicilor şamanice care sînt întrucîtva legate de acestea. Am dorit doar să arătăm, cel puţin pentru o parte din aria oceaniană, prezenţa unui complex cosmologic şi religios foarte vechi, modificat în chip divers de influenţele succesive ale ideilor indiene şi asiatice.

CAPITOLUL IX

Şamanismul nord şi sud-american

ŞAMANISMUL LA ESCHIMOŞI

1 Cf. W. THALBITZER, „Parallels within the Culture of the Arctic Peoples”, *Annales de XX Congresse Internacional de Americanistas*, voL 1, Rio de Janeiro, 1925, pp. 283-287; Fr. BIRKET-SMITH, „Ueber die Herkunft der Eskimos und ihre Stellung în der zirkumpolaren Kulturentwicklung”, *Anthropos*, vol. 25, 1930, pp. l-23; Paul RIVET, *Los origines del hombre americano*, Mexico, 1943, pp. 105 şi urm, S-a încercat, de asemenea, stabilirea unei legături lingvistice între limba eschimoşilor şi graiurile din Asia Centrală; *cf*. de exemplu Aurélien SAUVAGEOT, „Eskimo et Ouralien”, *Journal de la Société des Americanistes*, serie nouă, vol. XVI, Paris, 1924, pp. 279-316.

Ipoteza nu a fost însă acceptată de specialişti.

2 Cf k. RASMUSSEN, *Die Thulefahrt*, Frankfurt pe Main, 1926, pp. 145 şi urm.; fiind socotiţi intermediari între oameni şi Sila (Cosmocratorul, adică Stăpînul Universului), şamanii au o adîncă veneraţie faţă de acest Mare Zeu, cu care încearcă să intre în legătură prin concentrare şi meditaţie.

Dincolo de legăturile istorice dintre Asia de Nord şi America de Nord, continuitatea culturală a eschimoşilor şi a popoarelor arctice actuale din Asia şi chiar din Europa (ciuccii, iakuţii, samoiezii şi laponii) nu poate fi pusă la îndoială.1 Unul dîn principalele elemente ale acestei continuităţi este reprezentat de şamanism: şamanii au în viaţa religioasă şi socială a eschimoşilor, ca şi în cea a vecinilor lor din Asia, un rol de căpetenie. După cum am văzut, iniţierea şamanilor prezintă peste tot, în linii mari, caracteristicile iniţierii în viaţa mistică: vocaţia, retragerea în singurătate, ucenicia pe lîngă un învăţător, apropierea de unul sau de mai multe spirite familiare, ritualurile simbolice ale morţii şi ale învierii, limbajul secret. Cum vom vedea în cele ce urmează, experienţele extatice ale şamanului (*angakok*) eschimos cuprind zborul mistic şi călătoria în adîncul mării, ambele elemente regăsindu-se în şamanismul nord-asiatic. Se poate observa, de asemenea, existenţa unor

legături mai strînse între şamanul eschimos şi divinitatea celestă sau zeul cosmocrat care l-a înlocuit mai tîrziu.2 Există totuşi unele diferenţe minore faţă de Asia de Nord-Est: şamanul eschimos nu are nici tobă, nici un costum ritual propriu-zis.

Principalele prerogative ale şamanului eschimos sînt vindecarea, călătoria în adîncuri pînă la Mama Animalelor, menită să asigure bogăţia vînatului, precum şi a timpului frumos, prin mijlocirea lui Sila, şi ajutorul dat femeilor sterile.3 Boala vine din încălcarea tabuurilor, adică dintr-o tulburare a sacrului, sau este pricinuită de răpirea sufletului de către un mort. În primul caz, şamanul se străduieşte să înlăture greşeala cu ajutorul spovedaniilor colective4; în cel de-al doilea, porneşte în călătoria extatică spre Cer sau în adîncurile mării, pentru a găsi sufletul bolnavului şi a i-l aduce înapoi în trup5. Prin aceleaşi călătorii extatice, *angakok* se apropie de Takánakapsâluk, în adîncul oceanului, sau de Sila, în Ceruri. De altfel, şamanul este un specialist al zborului magic. Unii şamani au călătorit în Lună, alţii au făcut în zbor ocolul Pămîntului.6 Conform tradiţiei, şamanii zboară precum păsările, braţele lor întinse închipuind aripile.

Şamanii *angakut* cunosc viitorul, fac profeţii, prevestesc schimbarea vremii şi săvîrşesc minuni.

3 W. THALBITZER, „The Heathen Priests of East Greenland”, p. 457; Knud RASMUSSEN, *fntellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, *p*. 109; id., *inteliectual Culture ofthe Copper Eskimos*, *pp*. 28 şi urm.; E. M. WEYER, *The Eskimos*, *pp*. 432,437 şi urm.

4 Cf, de ex., RASMUSSEN, *inteliectual Culture ofthe fglulik Eskimos*, pp. 133 şi urm., 144 şi urm.

5 Se spune că sufletul bolnavului se înalţă spre regiunile bogate în sacralitate:

marile regiuni cosmice („Luna”, „Cerul”), locurile bîntuite de morţi, izvoarele vieţii („ţinutul urşilor”, ca la eschimoşii din Groenlanda; *cf* THALBITZER, „Les Magiciens Esquimaux”, pp. 80 şi urm.).

6 K. RASMUSSEN, „The Netsilik Eskimos. Social Life and Spiritual Culture”, în *Raport ofthe Fifth Thüle Expedition*, VIII, 1 -2, Copenhaga, 1931, pp. 299 şi urm.; G. HOLM (în THALBITZER ed., *The Ammassalik Eskimo*: *Contributions to the Ethnology of the East Greenland Natives*, I, Copenhaga, 1914, pp. l-147), pp. 96 şi urm. Cu privire la călătoria eschimoşilor din Asia Centrala, a se vedea mai jos, p. 273. În chip cu totul surprinzător, tradiţia călătoriilor extatice ale şamanilor lipseşte cu desăvîrşire la eschimoşii copper; *cf*. RASMUSSEN, *Inteliectual Culture ofthe Copper Eskimos*, p, 33,

Cu toate acestea, eschimoşii îşi aduc aminte de vremurile de demult, cînd *angakut* erau mult mai puternici decît astăzi (Rasmussen, *IglulikEskimos*, pp. 131 şi urm.; *id*., *NetsilikEskimos*, p. 295). „Euînsumi sînt şaman, îi mărturisea unul dintre ei lui Rasmussen, dar nu mă pot compara cu bunicul

meu Titqatsaq. Pe vremea lui, un şaman ajungea pînă la Mama animalelor marine, zbura pînă în Lună sau călătorea prin văzduh...” (Rasmussen, *The Netsilik Eskimos*, p. 299).

Se cuvine să subliniem şi în acest caz ideea diminuării puterii şamanilor, care se regăseşte în multe alte culturi.

Şamanul eschimos nu se pricepe doar să înalţe rugăciuni către Sila, pentru îndreptarea vremii (*cf*, Rasmussen, *Die Thulefahrt*, pp. 168 şi urm.), ci este în stare şi să oprească furtuna, printr-un ritual destul de complicat, care cuprinde chemarea în ajutor a unor spirite, evocarea morţilor şi lupta cu un alt şaman, în timpul căreia acesta este de mai multe ori „ucis” şi „înviat”.7 Oricare le-ar fi scopul, şedinţele au loc seara, în prezenţa întregului sat. Din cînd în cînd, spectatorii îl încurajează pe *angakok* prin cîntece stridente şi strigăte. Şamanul îşi prelungeşte cîntecele în „limbaj secret”, pentru a chema spiritele.

Căzut în transă, vorbeşte cu glas tare, ciudat, care nu seamănă cu glasul lui.8 Cîntecele improvizate pe timpul transei cuprind uneori referiri la experienţele mistice ale şamanului.

„Trupul meu este numai ochi.
Priviţi-I! Nu vă fie teamă!
Văd în toate părţile!”

spune cîntecul unui şaman (Thalbitzer, „Les magiciens esquimaux”, p. 102), facînd aluzie, fără îndoială, la experienţa mistică a luminii interioare pe care o trăieşte înainte de a intra în transă.

7 A se vedea descrierea amănunţită a unei astfel de adunări în RASMUSSEN, *inteliectual ^ulture of the Copper Eskimos*, pp. 34 şi urm,; *cf*, de asemenea, comentariul pertinent al lui Ernesto de MARTINO, *îl Mondo Magico*, pp. 148-149.

8 Cf, de ex., RASMUSSEN, *The Netsilik Eskimos*, p. 294; WEYER, pp. 237 şi urm.

În afara acestor şedinţe impuse de problemele colective (furtunile, lipsa vînatului, amănunte despre vreme etc.) sau de boală (care pune şi ea în primejdie, într-un fel sau altul, echilibrul societăţii), şamanul porneşte în călătorii extatice spre Cer, spre Tărîmul Morţilor, pentru propria sa plăcere („for joy alone”). Este prin urmare legat, aşa cum cere obiceiul în vederea pregătirii pentru o ascensiune, şi se înalţă în văzduh, unde stă îndelung de vorbă cu morţii; la întoarcerea pe Pămînt, povesteşte viaţa pe care o duc cei răposaţi în Cer (Rasmussen, *Iglulik Eskimos*, pp. 129-131). Acest amănunt dovedeşte că şamanul eschimos are nevoie de experienţa extatică în sine, tot aşa cum are nevoie de singurătate şi de meditaţie, de lungi conversaţii cu spirite ajutătoare şt de linişte.

Se consideră, îndeobşte, că regiunile în care se află morţii sînt în număr de trei (*cf.*, de ex., Rasmussen, *The Netsilik Eskimos*, pp. 315 şi urm.): Cerul, un Infern aflat chiar sub scoarţa terestră şi încă un Infern situat la mare adîncime,

în măruntaiele Pămîntului. Atît în Cer, cît şi în adevăratul Infern, cel din adîncurile Pămîntului, morţii au o existenţă fericită, în voie bună şi prosperitate. Marea şi singura deosebire faţă de viaţa de pe Pămînt este că anotimpurile sînt întotdeauna opusul celor pămînteşti: cînd pe Pămînt este iarnă, în Cer şi în Infern este vară, şi invers. Doar în Infernul aflat chiar sub scoarţa terestră, sortit celor care s-au făcut vinovaţi de încălcarea tabuurilor, vînătorilor nu prea pricepuţi, domnesc foametea şi deznădejdea (Rasmussen, *ibid.*). Şamanii cunosc foarte bine aceste regiuni, iar cînd un mort se teme să facă singur drumul spre tărîmul celălalt şi ia sufletul unui om viu, şamanul (*angakok*) ştie unde să-l găsească.

Cîteodată, călătoria în lumea de dincolo a şamanului se desfăşoară în timpul unei transe cataleptice care prezintă toate caracteristicile unei morţi aparente. Aşa s-a întîmplat cu un şaman dîn Alaska, care declară că a fost mort şi că a mers timp de două zile pe calea celor trecuţi dincolo, pe care păşiseră atîţia înaintea lui. În timp ce mergea, auzea mereu vaiete şi plînsete: cei vii îşi jeleau astfel morţii, după cum avea să afle mai tîrziu. Şamanul a ajuns într-un sat mare, asemănător satelor de pe pămînt, şi două umbre l-au dus într-o casă.

În mijlocul casei ardea un foc, iar pe cărbuni sfîrîiau cîteva bucăţi de carne, cu ochi vii, care urmăreau toate mişcările şamanului. Umbrele care îl însoţeau i-au spus să nu cumva să se atingă de came (şamanul gustase odată din mîncarurile dîn ţinutul morţilor şi cu greu s-a putut întoarce înapoi pe Pămînt). După ce a stat o vreme în sat, şamanul şi-a urmat drumul, a ajuns în Calea Laptelui, a mers mult, pînă la capăt, şi în cele din urmă a coborît pe propriul său mormînt.

Îndată ce a ajuns pe mormînt, trupul său a prins viaţă, iar şamanul a părăsit cimitirul, s-a întors în sat şi şi-a povestit călătoria.9

9 E. W. NELSON, „The Eskimo about Bering Strait”, *ÎSth Annual Report ofthe Bureau of American Ethnology*, 1896-1897,1, Washington, 1899, pp. 19-518, pp. 433 şi urm.

Sîntem în faţa unei experienţe extatice care trece dincolo de sfera şamanismului propriu-zis, dar care, cu toate că este accesibilă altor fiinţe umane privilegiate, este foarte des întîlnită în mediile şamanice.

Coborîrea în Infern sau înălţarea în Paradisul ceresc, cuprinse în faptele eroilor polinezieni, turco-tătari, nord-americani etc. fac parte din categoria călătoriilor extatice în zonele interzise, iar mitologiile funerare respective includ astfel de întîmplări.

Capacităţile extatice le permit şamanilor eschimoşi să facă orice călătorie „în gînd”, în oricare din regiunile cosmice. Ca măsură de precauţie, şamanii sînt legaţi cu funii, ca să poată călători doar „în gînd”, altfel ar fi duşi departe, în văzduh, şi ar dispărea cu adevărat.

Legaţi aşadar foarte strîns şi uneori despărţiţi de privitori printr-o cortină, şamanii invocă mai întîi spiritele familiare, cu ajutorul cărora se desprind de

Pămînt spre a atinge Luna ori spre a pătrunde în adîncul oceanului sau în măruntaiele pămîntului. Aşa s-a întîmplat cu un şaman al eschimoşilor baffîn, care a fost dus în Lună de spiritul său ajutător (care era de fapt un urs); aici a văzut o casă cu o uşă aducînd cu botul unei morse, care ameninţa să-l sfîşie pe intrus (motivul bine cunoscut al „intrării anevoioase”, asupra căruia vom reveni mai tîrziu). Pătrunzînd în cele din urmă în casă, s-a întîlnit cu Omul-din-Lună şi cu soţia acestuia, Soarele. După multe întîmplări, s-a întors pe Pămînt, iar trupul său, care fusese neînsufleţit pe timpul extazului, a dat semne de viaţă. La sfîrşit, şamanul a dezlegat toate funiile şi a istorisit celor de faţă prin ce trecuse de-a lungul călătoriei sale.10

Aceste întîmplări, care nu au un motiv aparent, repetă într-un fel călătoria iniţiatică plină de primejdii şi mai ales trecerea prin „poarta strimtă”, care nu este deschisă decît pentru o clipă. Şamanul eschimos simte nevoia acestor călătorii extatice, pentru că devîne el însuşi mai ales în timpul transei: experienţa mistică îi este necesară pentru că ea face parte din propria sa personalitate.

10 Franz BOAS, „The Central Eskimos”, pp. 598 şi urm. Eliberarea şamanului din funiile cu care este legat reprezintă una din numeroasele probleme de parapsihologic, pe care nu o vom putea aborda aici. Din punctul de vedere al istoriei religiilor, eliberarea din funii, ca atîtea alte „minuni” şamanice, înseamnă că şamanul a dobîndit, prin iniţiere, condiţia de „spirit”.

Nu numai călătoriile „în gînd” îl aduc însă în faţa acestor încercări iniţiatice. Din cînd în cînd, eschimoşii sînt terorizaţi de duhurile rele, pe care şamanii sînt chemaţi să le îndepărteze. În asemenea cazuri, şedinţa implică o luptă înverşunată între spiritele apropiate şamanului şi duhurile rele (care sînt fie spirite ale Naturii, supărate din pricina încălcării tabuurilor, fie sufletele unor morţi). Uneori, şamanul părăseşte coliba şi se întoarce cu mîinile pline de sînge (Rasmussen, *Iglulik Eskimos*, pp. 144 şi urm.).

Cînd este pe punctul de a intra în transă, şamanul face anumite mişcări, ca şi cum s-ar pregăti să se arunce în apă. Chiar atunci cînd urmează să pătrundă în regiunile subterane, şamanul face aceleaşi mişcări, ca şi cum s-ar arunca în apă, ar înota şi ar reveni la suprafaţa oceanului. Cineva i-a povestit lui Thalbitzer că un şaman „s-a întors de trei ori înainte de a se cufunda cu adevărat” („The Heathen Priests”, p. 459). Expresia cea mai folosită pentru a desemna şamanul este „cel care coboară în adîncul mării” (Rasmussen, *Iglulik Eskimos*, p. 124), Coborîrea în adîncurile apelor este înfăţişată simbolic, după cum am văzut, pe veşmintele multor şamani siberieni (labe de raţă, desene reprezentînd păsări de apă etc.). Într-adevăr, în adîncul oceanului se află Mama animalelor marine, formulă mitică a Marii Zeiţe a Fiarelor, izvor şi matcă a vieţii universale, de bunăvoinţa căreia depinde existenţa tribului. Prin urmare, şamanul trebuie să coboare periodic în adîncuri spre a restabili legătura spirituală cu Mama Animalelor. Dar, aşa cum am constatat, locul foarte

însemnat pe care aceasta îl deţine în viaţa religioasă a colectivităţii şi în experienţa mistică a şamanului nu exclude nicidecum venerarea lui Sila, Fiinţă Supremă de structură cerească, domnind şi el peste vreme şi trimiţînd pe Pămînt furtuni şi viscole. Aşadar, şamanii eschimoşi nu par să fie specializaţi în coborîrea în adîncul mărilor sau în înălţarea la Cer: meseria lor le implică în egală măsură pe amîndouă.

Coborîrea în ţinutul unde se află Takănakapsâluk, Mama Focii, se face la cererea unui individ, fie ca urmare a unei boli, fie a unei vînători cu ghinion, iar în această situaţie, şamanul este răsplătit. Se întîmplă însă uneori ca vînatul să lipsească de tot şi ca satul să fie ameninţat de foamete; în acest caz, toţi locuitorii se adună în casa în care are loc şedinţa, iar călătoria extatică a şamanului se face în numele întregii comunităţi. Participanţii trebuie să-şi desfacă curelele, să-şi dezlege şireturile şi să stea cu ochii închişi fără să scoată o vorbă. Un timp, şamanul respiră adînc, în tăcere, după care cheamă spiritele ajutătoare. Cînd acestea sosesc, şamanul începe să rostească în şoaptă: „Mi se deschide calea! mi se deschide calea!”, iar participanţii repetă în cor: „Aşa să fie!” într-adevăr, pămîntul se deschide, ca să se închidă la loc într-o clipă, iar şamanul luptă vreme îndelungată cu nişte forţe necunoscute, după care strigă: „Iată, calea este acum deschisă!” Participanţii strigă atunci în cor: „Fie ca drumul să-i fie deschis, să aibă un drum în faţă lui!” Se aude, mai întîi de sub pat, apoi mai departe, un strigăt: halala-he-he-he, halala-hehe-he!, semn că şamanul a plecat. Strigătul se aude din ce în ce mai slab, pînă cînd dispare cu totul.

În acest timp, participanţii cîntă în cor, cu ochii închişi şi se întîmplă uneori ca veşmintele şamanului, pe care acesta le-a scos înainte de şedinţă, să prindă viaţă şi să zboare prin casă, pe deasupra capetelor. Se aud suspine, precum şi răsuflarea adîncă a persoanelor moarte cu mult timp în urmă; sînt şamanii morţi, care au venit să-l ajute pe cel ce se pregăteşte să plece într-o călătorie atît de primejdioasă. Suspinele şi respiraţia lor par să vină din străfunduri, din adîncul apelor, ca şi cum ar fi nişte animale marine.

Ajuns pe fundul oceanului, şamanul se găseşte în faţa a trei pietre uriaşe, în veşnică mişcare, care îl împiedică să meargă mai departe:

trebuie să treacă printre ele, dar poate fi strivit. (încă o imagine a „trecerii strimte” care îi împiedică pe neiniţiaţi, adică pe cei ce nu se pot comporta ca „spirite”, să atingă un plan superior al fiinţei.) O dată obstacolul depăşit, şamanul ajunge, mergînd pe o cărare, la un fel de golf: pe o colină se înalţă casa lui Takanakapsâluk, clădită din piatră, cu o uşă strimtă. Şamanul aude răsuflarea şi gîfîitul animalelor marine, dar nu le vede. Uşa este păzită de un cîine care-şi arată colţii şi care este rău cu toţi cei ce se tem de el, însă şamanul trece peste el, iar cîinele înţelege că este un vrăjitor foarte puternic.

(Toate aceste piedici sînt pregătite pentru şamanul obişnuit, dar cei care sînt într-adevăr foarte puternici ajung pe fundul mării şi chiar alături de

Takanakapsâluk, amncîndu-se peste cort sau peste colibă, ca şi cum ar aluneca printr-un tub..,)

Dacă zeiţa este supărată pe oameni, în faţa casei sale se ridică un zid uriaş, pe care şamanul trebuie să-l dărîme cu umărul, dintr-o singură lovitură. Alţii spun că Takanakapsâluk locuieşte într-o casă fără acoperiş, ca zeiţa să vadă mai bine din locul unde şade, lîngă foc, ce fac oamenii. Animale marine de toate felurile vieţuiesc într-un iaz aflat lîngă cămin, în partea dreaptă, iar ţipetele şi răsuflarea lor se aud tot timpul. Părul acoperă faţa zeiţei, care este murdară şi neîngrijită: din pricina păcatelor oamenilor, este aproape bolnavă.

Şamanul trebuie să se apropie de ea, să-i pună mîna pe umăr şi să-i pieptene părul (pentru că zeiţa nu are degete ca să se poată pieptăna singură). Înainte de aceasta mai este încă un obstacol de trecut: tatăl lui Takanakapsâluk, luîndu-l drept un mort care se îndreaptă spre

Ţinutul Umbrelor, vrea să-l atingă, însă şamanul strigă: „Sînt din came şi sînge! „ şi reuşeşte să treacă mai departe.

În timp ce o piaptănă pe Takanakapsâluk, şamanul îi spune: „Oamenii nu mai au foci!...” Zeiţa îi răspunde în limba spiritelor:

„Pruncii lepădaţi în taină de femei şi tabuurile încălcate au mîncat camea fiartă şi au închis drumul animalelor!” Şamanul trebuie să folosească toate mijloacele pentru a o îmbuna pe zeiţă, care deschide în cele din urmă iazul, lăsînd animalele să plece în voie. Animalele pot fi zărite mişcîndu-se pe fundul mării; puţin după aceea, se aude răsuflarea întretăiată a şamanului, ca şi cum ar ieşi la suprafaţa apei.

Urmează o lungă tăcere. La sfîrşit, şamanul vesteşte: „Am ceva de spus!” I se răspunde în cor: „Spune! spune!” Atunci şamanul cere, în limba spiritelor, mărturisirea păcatelor. Una cîte una, femeile mărturisesc cum au lepădat pruncii şi cum au încălcat tabuurile, căindu-se.11

Se poate aşadar observa că această coborîre extatică în adîncul mării cuprinde un şir neîntrerupt de piedici care seamănă întru totul cu încercările unei iniţieri. Motivul trecerii printr-un spaţiu care se închide mereu şi peste o punte îngustă ca un fir de păr, cîinele fioros, îmbunarea divinităţii mînioase revin ca nişte laitmotive atît în povestirile iniţiatice, cît şi în cele privitoare la călătoriile mistice în „lumea de dincolo”. În ambele cazuri intervine ruptura de nivel ontologic: încercările trebuie să arate că acela care se încumetă să facă aşa ceva a depăşit condiţia umană, adică este asimilat „spiritelor” (imagine care oglindeşte o mutaţie de ordin ontologic: accesul în lumea spiritelor); dacă nu ar fi un „spirit”, şamanul nu ar putea trece niciodată printr-un loc atît de strimt...

11 RASMUSSEN, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, pp. 124 şi urm. *Cf*, de asemenea, Erland EHNMARK, *Anthropomorphism and Miracle*, Uppsala-Leipzig, 1939, pp. 151 şi urm.

Nu numai şamanul, ci orice eschimos poate chema spiritele, prin metoda numită *qilaneq*. Nu trebuie decît să pună bolnavul pe pămînt şi să-i ţină capul ridicat cu ajutorul unei curele. Sînt chemate spiritele şi, în clipa în care capul se face greu, înseamnă că au venit spiritele.

Li se pun întrebări: cînd capul se face şi mai greu, răspunsul este negativ. Femeile folosesc adesea acest mijloc de divinaţie prin spirite. Şamanii recurg uneori la el, folosindu-se în acest scop de propriul lor picior (Rasmussen, *Iglulik Eskimos*, pp. 141 şi urm,).

Toate acestea sînt înlesnite de credinţa generală în spirite şi, mai ales, de comunicarea cu sufletele morţilor. Experienţa mistică a eschimoşilor cuprinde un fel de spiritism elementar. Morţii care inspiră teamă sînt doar cei care, încălcînd anumite tabuuri, devin răi şi cruzi.

Cu ceilalţi, eschimoşii intră în legătură în chip firesc. Morţilor li se adaugă şirul nesfîrşit de spirite ale naturii, care îi ajută fiecare în felul său. Orice eschimos poate dobîndi ajutorul sau protecţia unui spirit sau a unui mort, ceea ce nu înseamnă însă că are şi puteri şamanice.

La fel ca în atîtea alte culturi, şaman este doar acela care, prin vocaţie mistică sau prin propria voinţă, ascultă de un învăţător, trece cu bine prin încercările iniţierii şi ajunge să trăiască experienţe extatice inaccesibile celorlalţi muritori.

ŞAMANISMUL NORD-AMERICAN

La multe triburi nord-americane, şamanismul domină viaţa religioasă sau reprezintă cel puţin latura ei cea mai importantă. Totuşi, şamanul nu monopolizează nicăieri întreaga viaţa religioasa. În afara de el, mai există şi alţi slujitori ai sacrului, ca de pildă preotul sau vrăjitorul (cel ce practică magia neagră); pe de alta parte, aşa cum am văzut (mai sus, pp. 106 şi urm.), orice individ se străduieşte să obţină, pentru propriile sale nevoi, un anumit număr de „puteri” magico-religioase, identificate de cele mai multe ori cu anumite „spirite” protectoare sau ajutătoare. Şamanul se deosebeşte însă de toţi aceştia - atît de cei ce practică sacrul, cît şi de profani - prin imensitatea propriilor experienţe magico-religioase. Orice indian poate dobîndi un „spirit protector” sau o „putere” cu ajutorul căreia are „viziuni” şi îşi sporeşte rezervele de sacru, dar şamanul este singurul care poate pătrunde destul de mult, prin legăturile sale cu spiritele, în lumea supranaturală; cu alte cuvinte, numai el îşi poate însuşi tehnica necesară pentru a face călătorii extatice de cîte ori doreşte.

Cît despre deosebirile dintre şaman şi ceilalţi practicanţi ai sacrului (preoţii şi vrăjitorii), acestea sînt mai puţin clare. Swanton a propus următoarea distincţie: în timp ce preoţii slujesc pentru întregul trib, sau pentru întreaga naţiune, sau, în orice caz, pentru o societate oarecare, autoritatea şamanilor nu depinde decît de propria lor ştiinţă.12 Park remarcă însă, şi pe bună dreptate, că în mai multe culturi (ca de pildă cele de pe coasta de nord-vest), şamanii

îndeplinesc unele funcţii sacerdotale,13 Wissler optează pentru deosebirea tradiţională între cunoaşterea şi practicarea ritualurilor, care ar defini sacerdoţiul, şi experienţa nemijlocită a forţelor supranaturale, specifică funcţiei şamanului.14 În linii mari, diferenţa este valabilă; să nu uităm însă că şamanul trebuie şi el să-şi însuşească un *corpus* de doctrine şi de tradiţii, pentru a le putea repeta, şi că se supune uneori unui învăţător bătrîn sau trece printr-o iniţiere cu ajutorul unui „spirit”, care îi împărtăşeşte tradiţia şamanică a tribului.

La rîndul său, Park (*Shamanism*, p. 10) defineşte şamanismul nord-american prin puterea supranaturală pe care o capătă şamanul în urma unei experienţe personale directe. „Această putere este îndeobşte folosită în aşa fel încît să privească întreaga societate. Prin urmare, practicarea vrăjitoriei poate fi o latură a şamanismului la fel de importantă ca vindecarea unei boli sau atragerea animalelor în vederea vînătorii colective. Vom desemna prin termenul de şamanism toate practicile prin care muritorii pot dobîndi puterea supranaturală, folosirea acestei puteri pentru a face bine sau rău, precum şi toate conceptele şi credinţele legate de asemenea puteri.” Definiţia este comodă şi permite cuprinderea unor fenomene destul de diferite, în ce ne priveşte, am dori să punem în evidenţă *capacitatea extatică* a şamanului faţă de preot şi funcţia sa *pozitivă* în comparaţie cu activităţile antisociale ale vrăjitorului, ale practicantului magiei negre (deşi, în numeroase cazuri, şamanul nord-american, ca şi cei din alte părţi, îndeplineşte ambele roluri).

12 John SWANTON, „Shamans and Priests”, în J. H. STEWARD, ed., *Handbook of American Indians North of Mexico* (*Bulletin ofthe Bureau of American Ethnology*), 30,I-II, 2 vol., Washington, 1907, 1910, II, pp. 522-524.

13 Willard Z. PARK, *Shamanism în Western North America*, p. 9.

14 Clark WISSLER, *The American Indians*, New York, ed. a II-a, 1922, pp. 200 şi urm.

15 Cu privire la acest rit, a se vedea PARK, *ibid.*, pp. 62 şi urm., 139 şi urm.

Principala funcţie a şamanului este vindecarea, dar el are un rol însemnat şi în alte rituri magico-religioase, ca de pildă vînătoarea colectivă15, precum şi în societăţile secrete (de tipul Mide'wiwin) sau în sectele mistice (de tipul „Ghost Dance Religion”) acolo unde acestea există. Ca toţi ceilalţi, şamanii nord-americani cred că deţin puterea asupra vremii (atrăgînd sau oprind ploaia etc.), cunosc unele evenimente viitoare, descoperă autorii furtunilor etc. Şamanii îi apără pe oameni de farmecele vrăjitorilor, iar mai demult, era de-ajuns ca un şaman paviotso să învinuiască un vrăjitor de crimă pentru ca acesta să fie condamnat la moarte, iar casa să-i fie arsă (*ibid.*, p. 44).

Se pare că puterea magică a şamanilor de odinioară mult mai mare şi mai spectaculoasă, cel puţin la anumite triburi, ca de pildă paviotso, unde se

mai vorbeşte de şamani care ţineau în gură cărbuni aprinşi ori puneau mîna pe fierul înroşit fără să se ardă (*ibid.*, p. 57).

În zilele noastre, şamanii sînt înainte de toate vindecători, deşi cîntecele lor rituale şi chiar propriile lor declaraţii fac referire la o atotputernicie aproape divină. „Fratele meu alb, îi spunea lui Reagan un şaman apaş, poate că nu mă crezi, dar eu sînt atotputernic. N-am să mor niciodată. Dacă tragi în mine cu puşca, glontele nu-mi va pătrunde în trup şi chiar dacă pătrunde, nu mă va răni... Dacă îmi înfigi cuţitul în gît, de jos în sus, vîrful îmi va ieşi prin creştet, fără să mă rănească... Sînt atotputernic. Dacă vreau să ucid pe cineva, nu trebuie decît să întind mîna şi să-l ating. Puterea mea este precum cea a unui Zeu.”16

16 Albert B. REAGAN, „Notes on the Indians of the Fort Apache Region”, *American Museum of Natural History*, *Anthropological Papers*, XXXI, 5, New York, 1930, pp. 281-345, p. 319, citat şi tradus de Marcelle BOUTEILLER, *Chamanisme et guérison magique*, p. 160.

17 Cf, de exemplu, M. E. OPLER, „The Creative Role of Shamanism în Mescalero Apache Mythology”, *Journal of American Folklore*, vol. 59, 1946, pp. 268-281.

Această conştiinţă euforică a atotputerniciei ar putea fi legată de moartea şi de învierea iniţiatică. Oricum, puterile magico-medicale de care se bucură şamanii nord-americani nu le afectează nici capacităţile extatice, nici pe cele magice. Se poate presupune că societăţile secrete şi sectele mistice moderne au confiscat în mare parte activitatea extatică legată în trecut de şamanism. Să ne amintim, de pildă, de călătoriile extatice în Cer ale întemeietorilor şi ale profeţilor mişcărilor mistice recente, la care ne-am referit mai sus şi care, din punct de vedere morfologic, aparţin sferei şamanismului. Cît despre ideologia şamanică, aceasta a lăsat urme adînci în unele domenii ale mitologiei17 şi ale folclorului nord-american, mai ales în cele legate de viaţa de dincolo de mormînt şi de călătoria în Infern.

ŞEDINŢA ŞAMANICĂ

Chemat la căpătîiul unui bolnav, şamanul încearcă mai întîi să descopere cauza bolii. Bolile sînt de două feluri: cele pricinuite de introducerea unui obiect patogen şi cele datorate „pierderii sufletului”.18 Tratamentul este complet diferit, de la o ipoteză la alta: în primul caz trebuie îndepărtat agentul răului, iar în cel de-al doilea, sufletul rătăcit al bolnavului trebuie găsit şi adus înapoi în trup. În ultimul caz, prezenţa şamanului este absolut necesară, căci numai el este în stare să vadă sufletele şi să le prindă. În societăţile care au, pe lîngă şamani, vraci şi vindecători, aceştia pot trata unele boli, însă „rătăcirea sufletului” este rezervată numai şamanilor. Dacă boala este provocată de introducerea unui obiect magic perturbator, şamanul izbuteşte să descopere cauza numai datorită capacităţilor sale extatice şi nu printr-un raţionament care ţine de ştiinţa profană; şamanul dispune de numeroase spirite ajutătoare,

care cercetează cauza bolii, iar şedinţa implică în mod necesar evocarea acestor spirite.

Cauzele rătăcirii sufletului sînt numeroase: vise care alungă sufletul, morţi care nu se hotărăsc să se îndrepte spre tărîmul umbrelor şi rătăcesc în preajma taberelor, încercînd să ia cu ei un alt suflet, sau chiar sufletul bolnavului care se îndepărtează de trup. Un membru al tribului paviotso îi spunea lui Park: „Cînd cineva moare subit, trebuie chemat şamanul. Dacă sufletul nu s-a îndepărtat prea mult, şamanul îl poate aduce înapoi. Întră în transă, pentru a aduce sufletul.

Cînd însă sufletul a ajuns departe, pe lumea cealaltă, şamanul nu mai poate face nimic: distanţa dintre el şi suflet este prea mare” (Park, *Shamanism*, p. 41). Sufletul părăseşte trupul în timpul somnului; cînd cineva este trezit brusc, poate muri. Şamanii nu trebuie niciodată treziţi brusc

18 Cf. F, E. CLEMENTS, „Primitive Concepts of Disease”, *University of California*, *Publications în American Archaeology and Anthropology*, vol. 32, 1932, nr. *2*, pp. 85-252 (pp. 193 şi urm.). *Cf*, de asemenea, William W. ELMENDORF, „Seul Loes Illness în Western North America”, în *Indian Tribes of Aboriginal America*: *Setected Papcrs of the 29 th international Congress of Americani sts*, ed. Sol. Tax, III, Chicago, 1952, pp. 104-114; A. HULTKRANTZ, *Conceptions ofthe Seul among North American Indians*: *a Study în Religious Ethnology*, Stockholm, 1953, pp. 449 şi urm.

Obiectele care fac rău sînt mînuite în general de vrăjitori. Este vorba de pietricele, de animale mici sau de insecte, pe care vrăjitorul nu Ie introduce *în concreto*, ci le creează prin puterea gîndirii sale

(*ibid*., p.43). Obiectele pot fi trimise şi de către spirite, care se instalează uneori chiar ele în trupul bolnavului (Bouteiller, p. 106). O dată descoperită cauza bolii, şamanii scot obiectele magice prin supţiune.

Şedinţele au loc în timpul nopţii, de obicei la bolnav acasă.

Caracterul ritual al tratamentului este bine definit: şamanul şi bolnavul trebuie să respecte anumite interdicţii (ca de pildă, să se ferească de femeile însărcinate sau care se află în perioada ciclului menstrual şi, în general, de orice sursă de impuritate, să nu se atingă de alimentele care conţin came sau sare; de asemenea, şamanul foloseşte vomitive, în vederea unei purificări radicale etc.). Uneori, şi familia pacientului se supune unui regim de post şi de continenţă.

Şamanul face baie la răsăritul şi la apusul soarelui şi se cufundă în meditaţie şi rugăciune. Fiind publice, şedinţele provoacă o anumită tensiune religioasă la nivelul întregii comunităţi, vîndecările şamanice constituind, în lipsa altor ceremonii religioase, ritualul prin excelenţă, lnvitaţia pe care un membru al familiei o adresează şamanului şi stabilirea onorariului au şi ele un caracter ritual (Park, p. 46; Bouteiller, pp. 111 şi urm.). Dacă şamanul cere un

preţ prea mare sau dacă nu cere nimic, se îmbolnăveşte. De altfel, preţul pentru vindecare nu este fixat de el, ci de „puterile” sale (Park, pp. 48 şi urm.).

Numai familia sa are dreptul la tratament gratuit.

Literatura etnologică nord-americană a descris o serie întreagă de astfel de şedinţe.19 în linii mari, acestea se aseamănă. Totuşi, prezentarea amănunţită a una sau două şedinţe, dintre cele care au fost mai atent observate, nu este lipsită de interes.

VINDECAREA ŞAMANICĂ LA POPULAŢIA PAVIOTS020

19 Cf, de ex” indicaţiile grupate de Marcelle BOUTEILLER. O*p. cit*., p. 134, nota 1. A se vedea, de asemenea, *ibid*., pp. 128 şi urm. *Cf* Roland DIXON, „Some Aspects of the American Shaman”, *Journal of American Folklore*, 1908, vol. 21, pp. l-12; Frederick JOHNSON, „Notes on Micmac Shamanism”, *Primitive Man*, XVI, 1943, pp. 53-80; M. E. OPLER, „Notes on Chiricahua Apache Culture: I. Supernatural Power and the Shaman”, *Primitive Man*, XX, 1947, pp. l-14.

20 După Willard z. PARK, „Paviotso Shamanism”, *American Anthropologist*, 1934, vol. 36, pp. 98 -113; id., *Shamanism în Western North America*, pp. 50 şi urm.

După ce a acceptat să înceapă vindecarea, şamanul încearcă să afle ce a făcut pacientul înainte de boală, pentru a-i stabili cauza.

Apoi cere să i se facă un toiag pe care urmează să-l aşeze la căpătîiul bolnavului: toiagul trebuie să aibă 3-4 picioare, să fie cioplit din lemn de salcie şi să aibă în vîrf o pană de vultur, găsită de şaman.

Pana rămîne lîngă bolnav în prima noapte, iar toiagul este ferit cu grijă de contactele impure. (Dacă este atins de un cîine sau de un coiot, şamanul se îmbolnăveşte sau îşi pierde puterea.) Se cuvine subliniată importanţa penei de vultur în vindecarea şamanică nord-americană. Acest simbol al zborului magic este probabil legat de experienţele extatice ale şamanului.

Şamanul ajunge la bolnav acasă pe la nouă seara, fiind însoţit de un „tălmaci”, numit „vorbitor”, care trebuie să repete cu voce tare toate vorbele pe care şamanul le rosteşte în şoaptă. (Şi tălmaciul primeşte un onorariu, care este de obicei jumătate din cel cuvenit şamanului.) Uneori, tălmaciul rosteşte o rugăciune înainte de şedinţă şi se adresează direct bolii, vestindu-i sosirea şamanului. Intervine din nou în timpul şedinţei, pentru a-l implora pe şaman, în chip ritual, să-i aducă bolnavului vindecarea. Unii şamani folosesc şi o dansatoare, care trebuie să fie frumoasă şi virtuoasă şi care dansează singură sau împreună cu şamanul, cînd acesta din urmă începe supţiunea. Se pare însă că participarea dansatoarelor la vindecările magice este o inovaţie destul de recentă, cel puţin în cazul populaţiei paviotso.

Desculţ şi dezbrăcat pînă la brîu, şamanul se apropie de bolnav şi începe să cînte încet. Cei ce iau parte la şedinţă, înşiruiţi de-a lungul pereţilor, reiau împreună cînturile, rînd pe rînd, alături de tălmaci. Cînturile sînt improvizate de şaman, iar la sfîrşitul şedinţei el le uită; rolul lor este de a chema spiritele

ajutătoare. Inspiraţia este de natură pur extatică: unii şamani afirmă că inspiraţia le este dată de „puterile” lor, în timpul concentrării dinaintea şedinţei; alţii spun că toiagul cu pană de vultur este cel care le aduce (*ibid.*, p. 52).

După o vreme, şamanul se ridică şi merge în cerc, în jurul focului aprins în mijlocul casei. Dacă este însoţit de o dansatoare, aceasta îl urmează. Se întoarce apoi la locul său, îşi aprinde pipa, trage cîteva fumuri, după care o trece celorlalţi care, la îndemnul său, trag fiecare, pe rînd, unul sau două fumuri. În tot acest răstimp, cînturile continuă. Etapa următoare este stabilită în funcţie de natura bolii.

Dacă pacientul este inconştient, înseamnă că suferă de „rătăcirea sufletului”; şamanul trebuie să intre imediat în transă (*yâika*). Dacă boala are o altă cauză, şamanul trebuie să intre în transă pentru a stabili diagnosticul sau pentru a hotărî, împreună cu „puterile” sale, tratamentul potrivit. În ce priveşte ultimul tip de diagnostic, şamanul nu recurge la transă decît dacă este suficient de puternic.

Cînd spiritul şamanului se întoarce învingător din călătoria extatică pe urmele sufletului bolnavului, şamanul povesteşte în amănunt celor de faţă tot ce i s-a întîmplat. Dacă scopul transei este de a descoperi cauza bolii, şamanul află secretul cu ajutorul imaginilor întîlnite în timpul extazului: dacă vede un vîrtej, înseamnă că boala a fost pricinuită de un vîrtej; dacă îl vede pe bolnav plimbîndu-se printre flori, vindecarea este sigură; dacă florile sînt însă veştede, urmează moartea şi aşa mai departe. Şamanii ies din transă cîntînd fără încetare, pînă cînd îşi revin cu totul. Se grăbesc apoi să-şi împărtăşească experienţa extatică, iar dacă au recunoscut cauza bolii într-un obiect introdus în trupul pacientului, purced la extragerea lui, sugînd acea parte a trupului pe care au văzut-o, în transă, ca fiind locul unde s-a ascuns boala. De obicei, şamanul suge chiar pielea; unii însă fac această operaţie cu ajutorul unui os sau al unui tub din lemn de salcie. Pe toată durata operaţiei, tălmaciul şi toţi cei de faţă cîntă în cor, pînă cînd şamanul îi opreşte, sunînd cu putere dintr-o talangă. După ce a supt sîngele, şamanul îl scuipă într-o găurică şi repetă ceremonia, adică trage cîteva fumuri din pipă, dansează în jurul focului şi începe din nou să sugă, pînă cînd scoate obiectul vrăjit: o pietricică, o şopîrlă, o insectă ori un vierme. Îl arată tuturor, apoi îl aruncă în găurică, acoperindu-l cu ţarină. Cînturile şi fumatul ritual al pipei continuă pînă la miezul nopţii, după care se face o pauză de o jumătate de oră: cei de faţă primesc mîncare, la porunca şamanului, care nu se atinge însă de ea, şi toţi au grijă ca nici o firimitură să nu cadă pe jos; mîncarea care rămîne este îngropată.

Ceremonia ia sfîrşit cu puţin înainte de ivirea zorilor. Mai întîi însă, şamanul îi invită pe toţi cei de faţă să danseze împreună cu el în jurul focului vreme de cinci pînă la cincisprezece minute. Şamanul conduce dansul, cîntînd.

Apoi dă sfaturi familiei cu privire la hrana pacientului şi hotărăşte ce anume urmează să fie desenat pe trupul acestuia (Park, *Shamanism*, pp. 55 şi urm.).

Şamanul paviotso extrage în acelaşi mod gloanţele şi vîrfurile de săgeţi (*ibid*., p. 59), Ceremoniile şamanice de prevestire şi de îndreptare a vremii sînt mult mai puţin frecvente decît şedinţele de vindecare. Se ştie însă că şamanul poate aduce ploaia, alunga norii, topi sloiurile de gheaţă de pe rîuri doar cîntînd sau fluturînd o pană (*ibid*., pp. 60 şi urm.). Cum am arătat mai înainte, se pare că puterile sale magice au fost odinioară mult mai mari, lucru cu care se mîndrea. Unii şamani paviotso prevestesc viitorul sau tălmăcesc visele.

Dar nu au nici cel mai mic rol în război, unde sînt subordonaţi şefilor militari (*ibid*., pp. 61 şi urm.).

ŞEDINŢA ŞAMANICĂ LA POPULAŢIA ACHUMAWI

Jaime de Angulo a făcut o descriere cît se poate de cuprinzătoare a tratamentului şamanic la populaţia achumawi,21 Aşa cum vom vedea în cele ce urmează, şedinţa nu are nimic misterios ori sumbru.

Şamanul se cufundă uneori în meditaţie şi vorbeşte *soîto voce* cu *damagomi*, „puterile” sale (spiritele ajutătoare), pentru a descoperi cauza bolii, pentru că de fapt aceste *damagomi* stabilesc diagnosticul (*ibid*., p. 570). Bolile sînt împărţite în şase mari categorii: 1) accidentele vizibile; 2) încălcarea unui *tabu*; 3) spaima pricinuită de apariţia monştrilor; 4) „sîngele rău”; 5) otrăvirea de către un alt şaman; 6) rătăcirea sufletului.

21 Jaime de ANGULO, „La Psychologie religieuse des Achumawi: IV, Le Chaman isme”, *Anthropos*, 23, 1928, pp. 561-582,

Şedinţa are loc seara, la bolnav acasă. Şamanul îngenunchează alături de bolnav, care este întins pe jos, pe pămînt, cu capul spre răsărit, „Se leagănă cîntînd încet, cu ochii pe jumătate închişi. Se aude mai întîi un soi de zumzet plîngăreţ, ca şi cum şamanul s-ar strădui să cînte, în ciuda unei suferinţe interioare. Zumzetul devine mai puternic şi ia forma unei melodii, care nu se aude totuşi decît în surdină. Cei de faţă încep să tacă, să asculte, să fie atenţi. Şamanul nu a ajuns încă la *damagomi*, care se află poate departe, în munţi, ori aproape, în aerul nopţii. Cîntecul trebuie să-l vrăjească, să-l cheme, să-l aducă fie chiar şi cu forţa [...] Cîntecele şamanului, ca de altfel toate cîntecele populaţiei achumawi, sînt alcătuite dintr-una sau două linii melodice, din care iau apoi naştere două, trei sau cel mult patru fraze muzicale. Cîntecul este repetat de zece, douăzeci, treizeci de ori în şir, fără întrerupere, ultima notă fiind imediat urmată de cea de început, fără nici o trecere. Se cîntă la unison, iar măsura se ţine prin bătăi din palme, neavînd însă nici o legătură cu melodia. Măsura urmează un alt ritm, de altfel obişnuit, dar uniform şi fără accent. De obicei, la începutul unui cîntec, fiecare bate măsura în felul său, diferit de al celorlalţi. După ce cîntecul este repetat de cîteva ori, ritmul se unifică. Şamanul nu cîntă decît cîteva măsuri, mai întîi singur, apoi însoţit de alte cîteva glasuri şi în cele din urmă de toată lumea. Apoi, şamanul tace, lăsînd celor de faţă

sarcina chemării lui *damagomi*. Fireşte, cu cît lumea cîntă mai tare şi mai la unison, cu atît este mai bine, pentru că există mai multe şanse de a-l trezi pe *damagomi*, dacă acesta doarme undeva, departe. *Damagomi* nu este trezit doar de zgomotul fizic, ci mai ales de forţa trăirii.

(Nu este interpretarea mea; nu fac decît să repet ceea ce mi-au spus o mulţime de indieni,) Şamanul se reculege. Închide ochii, ascultă.

Simte curînd că *damagomi* soseşte, se apropie, pluteşte în aerul nopţii, în pădure, se strecoară pe sub pămînt, pretutindeni, chiar şi în pîntecele său [...] Deodată, şamanul bate din palme, în timpul cîntului, şi toată lumea tace. Se lasă o linişte adîncă (această tăcere bruscă, după ritmul rapid şi oarecum hipnotic al cîntecului, în mijlocul pădurii, sub cerul plin de stele, la lumina pîlpîindă a focului, este foarte impresionantă). Şamanul se adresează atunci lui *damagomi*. Vorbeşte tare, ca şi cum *damagomi* ar fi surd. Vorbeşte repede, cu glas sacadat, monoton, dar într-un limbaj obişnuit, pe înţelesul tuturor. Frazele sînt scurte, iar „tălmaciul"repetă cuvînt cu cuvînt tot ceea ce spune şamanul [...] Şamanul este cuprins de o emoţie atît de adîncă, încît începe să se poticnească. Tălmaciul, dacă este cel pe care şamanul îl foloseşte de obicei, este obişnuit cu poticnelile, pe care le ştie de multă vreme [...] Şamanul este într-o stare de extaz din ce în ce mai profundă, îi vorbeşte lui *damagomi*, iar *damagomi* îi răspunde. Este atît de strîns unit cu *damagomi*, se identifică atît de mult cu el încît el, şamanul, repetă întocmai vorbele lui *damagomi* [...]" (Jaime de Angulo, *op. cit*., pp. 567-568.)

Dialogul dintre şaman şi „puterile" sale este uneori de o monotonie surprinzătoare; şamanul se plînge deîntîrzierea lui *damagomi*, iar acesta se justifică: adormise pe malul unui rîu, de pildă. Este trimis înapoi şi un altul vine în locul lui. „Şamanul se opreşte.

Deschide ochii, ca şi cum s-ar trezi dintr-o adîncă meditaţie. Pare oarecum năuc Cere să i se dea pipa. Tălmaciul o umple, o aprinde şi i-o dă. Toată lumea se dezmorţeşte, se fumează, se vorbeşte, se spun glume, se pun lemne pe foc. Şamanul însuşi ia parte la glume, dar din ce în ce mai puţin, pe măsură ce trece timpul - o jumătate de oră, o oră, două. Pare că se îndepărtează din ce în ce mai mult, devine violent. Ia totul de la capăt, iarăşi şi iarăşi [...] Uneori timp de mai multe ceasuri. Alteori nu durează mai mult de o oră, Cîteodată, şamanul, descurajat, abandonează vindecarea. *Damagomi* nu găsesc nimic. Sau le este teamă. « Otrava » este un *damagomi* foarte puternic, mai puternic decît ei [...] Nu are nici un rost să se măsoare cu el" (*ibid*., p. 569).

După ce a descoperit cauza bolii, şamanul începe vindecarea. În afară de cazurile de rătăcire a sufletului, tratamentul constă în extragerea „răului" sau sugerea sîngelui. Cînd suge sîngele, şamanul apucă cu dinţii un mic obiect „ca un capăt de aţă albă ori neagră, sau ca o bucăţică de unghie" (*ibid*., p. 563). Un membru al tribului achumawi îi spunea autorului: „nu cred că aceste lucruri ies din trupul bolnavului. Şamanul le are întotdeauna în gură înainte de a începe

vindecarea. Dar ele îi îngăduie să smulgă boala, să scoată otrava. Cum altfel ar putea oare s-o scoată?” (*ibid.*)

Unii şamani sug sîngele direct. Unul dintre aceştia povestea cum anume face acest lucru: „Sîngele este negru, pentru că este un sînge rău, otrăvit. Mai întîi îl scuip în palme, ca să văd dacă boala este în el. Atunci îi aud pe *damagomi* certîndu-se. Toţi vor să le dau ceva de băut. Au lucrat bine pentru mine. M-au ajutat Acum sînt încălziţi.

Le e sete. Vor să bea. Vor să bea sînge...” (*ibid.*) Dacă nu le dă să bea sînge, *damagomi* se zbat ca şi cum ar fi nebuni şi fac gălăgie.

„Atunci beau sînge. Îl înghit. Le dau lor sîngele. Asta îi linişteşte, îi împacă. Îi răcoreşte...” (*ibid.*)

Conform observaţiilor lui Jaime de Angulo, „sîngele rău” nu este supt din trupul bolnavului, ci ar fi „rezultatul unei extravazări a sîngelui, de origine isterică, în stomacul şamanului” (*ibid.*, p. 574).

Într-adevăr, şamanul este foarte obosit la sfîrşitul şedinţei, iar după ce a băut doi-trei litri de apă, „cade într-un somn adine” (*ibid.*).

În orice caz, sugerea sîngelui pare să fie mai curînd o formă aberantă a vindecării şamanice. Unii şamani siberieni beau sîngele animalelor sacrificate, spunînd că acest lucru le este cerut de spiritele lor ajutătoare, care urmează să-l bea. Ritul foarte complex întemeiat pe valoarea sacră a sîngelui cald nu este „şamanic” decît în mod subsidiar şi prin analogie cu alte rituri aparţinînd unor complexe magico-religioase diferite.

În cazul unei otrăviri practicate de un alt şaman, vindecătorul, după ce a supt îndelung pielea bolnavului, apucă obiectul vrăjit cu dinţii şi îl arată. Uneori, otrăvitorul se află printre cei de faţă, iar şamanul îi dă înapoi „obiectul”. „Iată-l pe *damagomi* al tău! Ia-l!

Nu vreau să-l păstrez!” (*ibid.*). În cazul pierderii sufletului, şamanul, înştiinţat de *damagomi*, porneşte în căutarea lui şi îl găseşte rătăcit în nişte locuri sălbatice, pe o stîncă etc.

COBORÎREA ÎN INFERN

Şedinţa şamanilor achumawi dovedeşte o mare cumpătare, ceea ce nu este însă o regulă absolută. Transa, aparent de mică intensitate la achumawi, este însoţită în alte părţi de mişcări extatice destul de pronunţate. Şamanul tribului shuswap (Columbia britanică) „se agită ca şi cum ar fi nebun” de îndată ce şi-a pus pe cap acoperămîntul ritual (făcut dintr-o coadă lungă de doi metri şi lată de un metru), începe să intoneze cîntece pe care le-a învăţat de la spiritul său protector cu prilejul iniţierii. Dansează pînă cînd asudă din belşug şi spiritul vine să-i vorbească. Se întinde apoi alături de bolnav şi începe să sugă acolo unde acesta simte durerea. În cele din urmă scoate un capăt de sfoară ori o pană, de la care a venit boala, şi suflă asupra lor, ca să le îndepărteze.22

22 Franz BOAS, „The Shushwap”, în lucrarea sa „The Indians of British Columbia: Lku'ngen, Nootka, Kwakutl, Shushwap”, în *British Association for the*

Advancement of Science, *Sixth Report on the North-Western Tribes of Canada*, 1890, publicat în 1891, pp. 553-715; publicat, de asemenea, în extrasul din *Sixth Report*, pp. 93 şi urm. (pp. 95 şi urm. din extras).

23 J. TE1T, „The Thompson Indians of British Columbia”, pp. 363 şi urm, Rev.

m. lells, *A Few Facts în Regard to the Twana*, *Clallam and Chamakum indians of Washington Territory*, Chicago, 1880, pp. 677 şi urm., citat de frazer, *Tabou et les*

Căutarea sufletului rătăcit ori răpit de spirite are uneori un aspect dramatic. La indienii thompson, şamanul îşi pune masca şi merge pe cărarea pe care o urmau odinioară strămoşii ca să ajungă pe tărîmul morţilor; dacă nu întîlneşte sufletul bolnavului, scormoneşte cimitirele unde sînt înmormîntaţi indienii creştinaţi. Oricum, are de luptat cu fantomele înainte de a le putea smulge sufletului bolnavului, iar cînd se întoarce pe Pămînt, şamanul le arată celor de faţă măciuca însîngerată. La indienii tu an as, din statul Washington, coborîrea în Infern este şi mai realistă: uneori se face o gaură în pămînt şi se mimează întru totul lupta cu spiritele etc.23 La indienii nootka, care cred că „zborul sufletului” este pricinuit de spirite, şamanul coboară, în extaz, în fundul oceanului şi se întoarce ud pînă la piele, „cu sîngele ţîşnindu-i uneori din nas şi din tîmple, aducînd sufletul răpit într-un mănunchi de pene de vultur” (P. Drucker, *The Northern and Central Nootkan Tribes*, pp. 210 şi urm.).

Ca pretutindeni, coborîrea şamanului în Infern, spre a aduce sufletul bolnavului, se face pe cărarea subpămînteana urmată de cei morţi, integrîndu-se aşadar în mitologiile funerare ale fiecăruia dîntre triburi. În timpul unei ceremonii funerare, o indiancă yuma şi-a pierdut cunoştinţa. Cînd şi-a revenit, după cîteva ore, a povestit ce i se întîmplase. Se trezise dintr-o dată călare pe un cal, în spatele unuia dintre părinţii săi, mort cu mai mulţi ani în urmă. Era înconjurată de un mare număr de călăreţi. Îndreptîndu-se către sud, au ajuns într-un sat locuit de indieni yuma, unde a recunoscut o mulţime de oameni pe care îi cunoscuse pe cînd trăiau. Toţi i-au ieşit în întîmpinare, cu mare bucurie. Totuşi, nu peste multă vreme, a văzut un nor de fum gros, ca şi cum tot satul ar fi fost în flăcări. Toţi au început să fugă. A început şi ea să alerge, dar s-a împiedicat de o creangă şi a căzut. Atunci şi-a recăpătat cunoştinţa şi a văzut un şaman lîngă ea, îngrijind-o (C. D. Forde, *Ethnography of the Yuma Indians*, pp. 193 şi urm.). Şamanul din America de Nord este şi el chemat, dar mult mai rar, să aducă spiritul păzitor al cuiva, pe care cei trecuţi din viaţă l-au dus cu ei pe tărîmul morţilor.24

périls de l'âme (traducere franceză, Paris, 1927), pp. 48 şi urm. În insula Vea din Pacific, *medicine-man* merge şi la cimitir, în procesiune. Acelaşi ritual se întîlneşte în Madagascar; *cf* frazer, *ibid.*, p, 45.

24 Cf, de ex., Hermann h a eberlin, „Sbetetda'q, A Shamanistic Performance of the Coast Salish”, *American Anthropologist*, 1918, nota 20, pp.

249-257. Cel puţin opt şamani deodată îndeplinesc această ceremonie, care include o călătorie extatică în Infern, într-o luntre imaginară.

25 Cf. Robert h. lowie, „Notes on Shushonean Ethnography”, *American Museum on Natural Histoiy*, *Anthropological Papērs*, xx, 3, 1924, pp. 183-314 (pp. 294 şi urm.); park, *Shamanism*, p. 137; clements, *Primitive Concepts of Disease*, pp. 195 şi urm.; hultkrantz, *Conceptions of the Seul*, pp. 449 şi urm.; *The North American Indian Orpheus Tradition*, pp. 242 şi urm.

Şamanul îşi foloseşte însă cel mai adesea cunoştinţele cu privire la topografia Infernului şi capacitatea de clarviziune extatică cînd porneşte în căutarea sufletului bolnavului. Nu are rost să înşirăm aici toate datele privitoare la pierderea sufletului şi la căutarea acestuia de către şamanul nord-american.25 Vom aminti totuşi că această credinţă este destul de des întîlnită în America de Nord, cu deosebire în zona sa occidentală, şi că prezenţa sa în America de Sud exclude ipoteza unui împrumut de dată destul de recentă din Siberia.26 Aşa cum vom arăta în cele ce urmează, teoria pierderii sufletului, considerată drept cauză a bolii, deşi probabil mai recentă decît ideea agentului perturbator, pare a fi destul de veche, iar prezenţa sa pe continentul american nu poate fi pusă pe seama unei influenţe tîrzii a şamanismului siberian.

26 Este vorba despre o ipoteză a lui R. L. LOWIE (*Primitive Religion*, New York,

1924, pp. 176 şi urm.), la care acesta a renunţat ulterior: *cf.* „On the Historical Connection betwen Certain Old World and New World Beliefs”, Congresul Internaţional al Americaniştilor, Goteborg, 1924, sesiunea a XXI-a, partea a 2-a, Göteborg,

1925, pp. 546-549. *Cf.*, de asemenea, CLEMENTS, pp. 196 şi urm.; PARK, *Shamanism*, p. 137.

27 Cf. A. H. GAYTON, „The Orpheus Myth în North America”, *Journal of the American Folklore*, XLVIII, 189, 1935, pp. 263-293. Vezi, la p. 265, răspîndirea geografică a mitului; *cf.* HULTKRANTZ, *The North American Indian Orpheus Tradition* (harta la p. 7, iar lista triburilor, la pp. 313-314). Eschimoşii nu cunosc acest mit, ceea ce exclude, după părerea noastră, ipoteza unei influenţe siberiano-asiatice. *Cf*, de asemenea, A. L. KROEBER, „A Karek Orpheus Myth”, în *Journal of American Folklore*, LIX, 1946, pp. 13-19; eroinele sînt două femei care încearcă să urmărească un tînăr pînă în Infern, dar nu reuşesc.

Şi aici, ca şi în altă parte, ideologia şamanistă (sau, mai bine spus, acea parte a ideologiei tradiţionale care a fost asimilată şi foarte dezvoltată de către şamani) se întîlneşte în miturile şi legendele care nu fac referire la intervenţia şamanilor. Este cazul, de pildă, a ceea ce a fost numit „mitul nord-american al lui Orfeu”, întîlnit la majoritatea triburilor, mai ales în regiunile vestice şi estice ale continentului27 Iată versiunea tribului iakut telumni: Un bărbat îşi pierde femeia. Hotărăşte s-o urmeze şi stă de veghe lîngă mormînt.

În cea de-a doua noapte, femeia se scoală şi, ca şi cum ar fi adormită, o porneşte către Tipikinits, ţinutul morţilor, care se găseşte undeva spre vest (sau nord-vest). Bărbatul o urmează pînă la malul unui rîu peste care se află un pod care se clatină fără încetare. Femeia se întoarce şi spune: „Ce faci aici? Tu eşti viu, n-ai să poţi trece podul.

Ai să cazi în apă şi ai să te prefaci în peşte.” în mijlocul podului stătea o pasăre; ţipetele ei îi speriau pe cei ce voiau să treacă dincolo, iar unii cădeau în gol. Omul însă avea un talisman, o funie fermecată, cu ajutorul căreia a trecut rîul. Ajuns pe malul celălalt, şi-a întîlnit femeia în mijlocul unei mulţimi de morţi cam dansau în cerc

(forma clasică a lui „Ghost Dance”). Omul se apropie şi toţi încep să strige că miroase urît. Solul ţinutului Tipikinits, Domnul Infernului, îl pofteşte la masă. Chiar femeia acestuia îi aduce nenumărate feluri de mîncare, din care mănîncă fără ca vreunul să se împuţineze.

Domnul Infernului îl întreabă de ce a venit. După ce află, îi făgăduieşte să o trimită pe femeie din nou pe Pămînt, dacă bărbatul se va dovedi în stare să vegheze toată noaptea. Dansul reîncepe, dar bărbatul, ca să nu obosească, stă şi priveşte, Tipikinits îi spune să se spele. Apoi o cheamă pe femeie, să vadă dacă într-adevăr este soţia lui. Perechea îşi petrece toată noaptea în pat, stînd de vorbă, înainte de ivirea zorilor, bărbatul adoarme, iar cînd se trezeşte, vede că ţine în braţe o buturugă putredă. Tipikinits îşi trimite din nou mesagerul să-l invite la masă. Îi mai dă o şansă, iar bărbatul doarme toată ziua, ca noaptea să fie odihnit. Lucrurile se petrec întocmai ca în ajun. Cei doi rid şi se veselesc pînă în zori, cînd bărbatul adoarme din nou, pentru ca apoi să se trezească iarăşi cu buturuga putredă în braţe. Tipikinits îl cheamă din nou, îi dăruieşte cîteva boabe care îl vor ajuta să treacă rîul şi îi cere să părăsească Infernul. Întors acasă, bărbatul le povesteşte părinţilor prin ce a trecut, rugîndu-i să nu spună nimănui nimic pentru că, dacă nu va putea rămîne ascuns vreme de şase zile, va muri. Vecinii află totuşi despre dispariţia şi întoarcerea sa, iar bărbatul se hotărăşte să povestească totul, pentru a putea ajunge alături de soţia sa. Pofteşte deci tot satul la o masă mare şi istoriseşte tot ceea ce a văzut şi auzit în ţinutul morţilor.

Moare a doua zi, muşcat de un şarpe.

Acest mit prezintă o uniformitate surprinzătoare în toate variantele înregistrate. Puntea, funia cu ajutorul căreia eroul trece rîul spre Infern, personajul binevoitor (o bătrînă sau un bătrîn care domneşte peste Infern), animalul care păzeşte puntea etc. sînt motive clasice ale coborîrii în Infern, prezente în aproape toate variantele. În mai multe versiuni (Gabriellino şi altele), încercarea la care este supus eroul este cea a castităţii: trebuie să rămînă cast vreme de trei nopţi, alături de soţia sa (Gayton, pp. 270, 272). O versiune alibamu are drept eroi doi fraţi care îşi urmează sora moartă, mergînd spre apus, pînă cînd ating orizontul, unde cerul nu stă pe loc, ci se mişcă

întruna. Prefacîndu-se în animale, cei doi fraţi ajung pe lumea cealaltă unde, cu ajutorul unui Bătrîn sau al unei Bătrîne, trec cu bine prin patru încercări. Cînd ajung sus, li se arată casa în care locuiesc pe

Pămînt, care se află chiar sub tălpile lor (motivul „Centrului Lumii").

Iau parte apoi la dansul morţilor; îşi văd sora, pe care o ating cu un obiect fermecat, o adorm şi o iau de acolo, într-o coajă de dovleac, întorşi pe Pămînt, o aud pe sora lor plîngînd în dovleac şi îi dau drumul. Sufletul fetei îşi ia zborul (*ibid*., p. 273).

Vom întîlni un mit asemănător în Polinezia, dar mitul nord-american păstrează mai bine amintirea încercării iniţiatice cuprinsă în coborîrea în Infern. Cele patru încercări la care face referire varianta alibamu, proba castităţii şi în special proba „veghei" au, în mod evident, un caracter iniţiatic.28 Elementul „şamanic" din toate aceste mituri este coborîrea în Infern, în căutarea sufletului femeii iubite, într-adevăr, şamanii sînt cunoscuţi ca avînd daml nu numai de a aduce înapoi sufletele rătăcitoare ale bolnavilor, dar chiar de a învia morţii29; la întoarcerea din Infern, aceştia le povestesc celor vii tot ce au văzut, întocmai cum fac cei care au coborît „cu mintea" în ţinutul morţilor, cei care, în extaz fiînd, au fost în Infern şi în Paradis, alimentînd literatura vizionară din întreaga lume, vreme de multe mii de ani. Am exagera dacă am socoti aceste mituri drept creaţii exclusive datorate experienţelor şamanice; un lucru este însă sigur, şi anume că ele folosesc aceste experienţe şi le interpretează. În varianta alibamu, eroii găsesc sufletul surorii lor şi îl prind întocmai cum şamanul prinde sufletul bolnavului răpit şi dus pe tărîmul morţilor, spre a-l aduce înapoi pe Pămînt.

CONFRERIILE SECRETE ŞI ŞAMANISMUL

28 în insula Strămoşului mitic Ut-Napiştim, Ghilgameş trebuie şi el să vegheze vreme de şase zile şi şase nopţi la rînd, pentru a dobîndi nemurirea, dar nu reuşeşte, ca şi Orfeul nord-american: *cf*. ELIADE. *Traité ďhistoire des religions*, pp. 251 şi urm.; trad. rom., p. 231.

29 A se vedea, de pildă, reînvierea unui băiat de către *Midê'wiwin'*, încercarea s-a păstrat în tradiţia acestei confrerii secrete. W. J. HOFFMAN, „The Midê'wiwin or « Grand Medicine Society » of the Ojibwa", în *Seventh Report of the Bureau of American Ethnology*, 1885-1886, Washington, 1891, pp. 143-300 (pp. 241 şi urm.).

Cf., de asemenea, HULTKRANTZ, *The North American Itidian Orpheus Tradition*, pp. 247 şi urm.

Problema legăturilor dintre şamanismul propriu-zis, pe de o parte, şi feluritele societăţi secrete şi mişcări mistice nord-americane,

30 Cf unele indicaţii generale la Marcelle BOUTEILLER, *Chamanisme*, pp. 51 şi urm. Clark W1SSLER (*Generai Discussion of Shamanistic and Dancing Societies*, American Museum of Natural History, Anthropological Papērs, X3,12, 1916, pp. 853876) studiază răspîndirea unui anumit complex şamanistic de la

indienii pawnee la alte triburi, înfaţişînd (mai ales la pp. 857-862) procesul de asimilare a tehnicilor mistice. A se vedea, de asemenea, W. MÜLLER, *Weltbild und Kult der Kwiakutlfndianer*, pp. 114 şi urm. L. J. HAEKEL, „Initiationen und Geheimbünde an der Nordwestküste Nordamerikas”, în *Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft în Wien*, LXXXIII, Viena, 1954, pp. 176-190.

pe de altă parte, este foarte complexă şi departe de a fi rezolvată.30 Se poate spune că toate aceste confrerii bazate pe mistere au totuşi o structură şamanică, în sensul că ideologia şi tehnicile lor ţin de marea tradiţie şamanică. Vom da în cele ce urmează cîteva exemple privitoare la societăţile secrete (de tip *Midë'wiwiri*) şi mişcările extatice (de tip „Ghost Dance religion”). Vom recunoaşte cu uşurinţă liniile mari ale tradiţiei şamanice: iniţiere cuprinzînd moartea şi învierea candidatului, călătorii extatice în ţinutul morţilor şi în Cer, introducere de substanţe magice în trupul candidatului, revelaţie a doctrinei secrete, însuşire a vindecării şamanice etc. Principala deosebire dintre şamanismul tradiţional şi societăţile secrete constă în faptul că acestea din urmă sînt deschise oricărei persoane care dovedeşte o anumită predispoziţie extatică şi care se arată gata să se achite de contribuţia care i se cere, şi mai ales care acceptă să se supună uceniciei şi încercărilor iniţiatice. Se observă de multe ori o anumită opoziţie şi chiar un antagonism între confreriile secrete şi mişcările extatice pe de o parte şi şamani, pe de altă parte. Ca şi mişcările extatice, confreriile se opun şamanismului, în măsura în care acesta este asimilat vrăjitoriei şi magiei negre. Această opoziţie vine şi din spiritul exclusivist al unor medii şamanice; societăţile secrete şi mişcările extatice dovedesc, dimpotrivă, un spirit de prozelitism destul de accentuat, care tinde, în ultimă instanţă, spre abolirea privilegiului şamanilor. Toate aceste confrerii şi secte mistice au drept scop o revoluţie religioasă, pentru că proclamă regenerarea spirituală a întregii comunităţi şi chiar a totalităţii triburilor nord-indiene (*cf*, „Ghost Dance religion”). Prin urmare, ele conştientizează faptul că se află la polul opus şamanilor, care reprezintă, în această privinţă, elementele cele mai conservatoare ale tradiţiei religioase şi, totodată, tendinţele cele mai putin generoase ale spiritualităţii tribale.

În realitate, lucrurile se petrec într-un fel mult mai complex pentru că, dacă tot ce am spus pînă acum este exact, nu este mai puţin adevărat că, în America de Nord, deosebirile dintre „profani” şi „oamenii-sacri” nu sînt atît de ordin calitativ, cît mai ales de ordin cantitativ: ele sînt date mai curînd de *cantitatea* de sacru asimilată de către aceştia din urmă. Am avut prilejul să arătăm că orice indian caută puterea religioasă, că orice indian are un spirit păzitor obţinut prin aceleaşi tehnici pe care le foloseşte şamanul pentru a le dobîndi pe ale sale {*cf*. mai sus, pp. 106 şi urm.) Deosebirea dintre un profan şi un şaman este de ordin cantitativ: şamanul are mai multe spirite protectoare sau păzitoare şi o „putere” magico-religioasă mai mare.31 S-ar putea spune, în

această privinţă, că orice indian „şamanizează” chiar dacă nu doreşte în mod conştient să devină şaman.

31 La exemplele de mai sus (pp. 105 şi urm.) se adaugă minunata analiză a lui Leslie SPIER, „Klamath Ethnography”, *University of California*, *Publications în American Archaeology and Ethnography*, voi. 30, Berkeley, 1930, pp. 93 şi urm. („The Power Quest”), pp. 107 şi urm. (diferenţierea cantitativă a puterilor), pp. 249 şi urm.

(universalitatea căutării) etc.

32 W. J. HOFFMAN, „The Midê'wiwin or « Grand Medicíně Society » of the Ojibwa”, pp. 157 şi urm. *Cf* cîteva exemple ale puterilor magice cu care sînt înzestraţi *jes' sakldd'* (*ibid*., pp. 275 şi urm.). Se cuvine să adăugăm că faptele magice ale şamanilor nord-americani nu se opresc aici. Se crede că stă în puterea lor să facă să încolţească un bob de grîu, din care să răsară o tulpiniţă sub ochii privitorilor, să aducă ramuri de brad din munţii cei mai îndepărtaţi, precum şi iepuri sau pui de căprioară,

Dacă deosebirea dintre profani şi şamani este atît de vagă, nici cea dintre mediile şamanice şi confreriile secrete ori sectele mistice nu este mai clară. Pe de o parte, întîlnim la cele din urmă tehnici şi ideologii cunoscute ca „şamanice”; pe de altă parte, şamanii participă, de obicei, la cele mai importante societăţi secrete întemeiate pe mistere, şi uneori se întîmplă chiar să li se substituie întru totul.

Aceste legături sînt foarte bine puse în evidenţă de *Midê'wiwin*, sau, cum a fost numită (în mod greşit) „Societatea de Mare Medicină” a indienilor ojibwa. Ojibwa cunosc două feluri de şamani: *wăbeno'* („omul zorilor”, „omul răsăritului”) şi *jes'sakkîd'*, profeţi şi clarvăzători, numiţi şi „scamatori” sau „vestitori ai adevărurilor ascunse”.

Ambele categorii fac dovada prestigiului şamanic: *wăbeno'* mai poartă numele de „mînuitori ai focului” şi pot ţine în mînă cărbuni aprinşi, fără să se ardă; *jes'sakkîd'* fac vindecări, zeii şi spiritele vorbesc prin glasul lor şi sînt vestiţi ca „scamatori”, pentru că izbutesc să dezlege într-o clipă frînghiile şi lanţurile cu care sînt legaţi.32

Şi unii, şi ceilalţi se alătură totuşi de bună voie *Mide'wiwin*: *wâbeno'*, cînd s-a specializat în medicina magică şi în incantaţii, iar *jes'sakktd'*, cînd vrea să dobîndească un prestigiu sporit în rîndurile tribului. Ei sînt, fireşte, în minoritate, deoarece confreria „Marii Medicine” este deschisă tuturor acelora care se arată interesaţi de spirit şi care au mijloacele de a achita taxa de intrare. La menomini, care erau, pe vremea lui Hoffman, în număr de o mie cinci sute, o sută de persoane, dintre care doi *wâbeno'* şi cinci *jes'sakkîd'*, făceau parte din *Mide'wiwin* (Hoffman, *The Mide'wiwin*, p. 158). Probabil că nu mai rămăseseră mulţi şamani în afara *Mide'wiwin*.

să facă să zboare pene şi alte lucruri. Pot, de asemenea, să se arunce de pe o înălţime într-un coşuleţ, să facă dintr-un schelet de iepure un iepure viu,

să prefacă lucrurile în animale. Dar şamanii sînt în primul rînd „stăpînii focului”, aşa că pot face o mulţime de minuni cu ajutorul acestuia: pot arde un om pe rug, pînă la cenuşă, iar omul, după cîteva clipe, dansează undeva, departe; *cf.* Elsie Clews PARSONS, *Pueblo indian Religion*, Chicago, 1939,1, pp. 440 şi urm. La indienii zuňi şi keresan există confrerii secrete, specializate în „fire tricks”, iar cei care fac parte din ele pot înghiţi cărbuni, pot păşi pe jăratic cu tălpile goale sau atinge fierul înroşit etc.; *cf* Mati Ida COXE STEVENSON, „The Zuni Indians: Their Mythology, Esoteric Fraternities and Cérémonies”, *23rd Report of the Bureau of American Ethnology*, 1901-1902, Washington, 1904, pp. l-634 (pp. 503, 506 etc.), care relatează şi observaţii personale (un şaman care ţine în gură cărbuni aprinşi timp de 30-60 de secunde etc.).

33 W. J, HOFFMAN, „The Mide'wiwin, *American Anthropologist*, *l*, 1888, pp. 209-229 (pp. 213 şi urm.). *Cf.*, de asemenea, Werner MÜLLER, *Die blaue Hütte*, Wiesbaden, 1954; Sister Bernard COLEMAN, „The Religion of the Ojibwa of Northern Minnesota”, *Primitive Man*, X, 1937, pp. 33-57, pp. 44 şi urm. (despre *Mide'wiwin*).

Ceea ce se cuvine subliniat, în acest caz, este faptul că însăşi confreria „Marii Medicîne” reflectă o structură şamanică. De altfel, membrii săi sînt numiţi de Hoffman „şamani”, cu toate că alţi autori îi numesc, în acelaşi timp, şamani şi *medicine-man*, profeţi, ghicitori şi chiar preoţi. Toate aceste denumiri sînt în parte justificate, pentru că *midē* joacă atît rolul de şamani vindecători, cît şi de ghicitori şi chiar de preoţi, într-o anumită măsură. Nu se cunosc origînile istorice ale *Mide'wiwin*, dar tradiţiile sale mitologice nu se deosebesc prea mult de miturile siberiene ale „primului şaman”. Se spune, într-adevăr, *c&Mi'nabō'zho*, mesagerul lui Dzhe Manido (Marele Spirit) şi mijlocitorul dintre acesta şi oameni, văzînd mizeria omenirii bolnave şi slăbite, dezvăluie secretele cele mai sublime vidrei şi îi introduce în trup *mîgi* (simbolul *mide*), ca să devină nemuritoare şi să-i poată iniţia pe oameni, consacrîndu-i în acelaşi timp.33 Sacul din piele de vidră are aşadar un rol capital în iniţierea *midē*: aici se pun *mîgis*, scoicile despre care se crede că sînt încărcate cu puteri magico-religioase (Hoffman, *The Mide'wiwin*, pp. 217, 220 şi urm.).

34 Cf. W. MÜLLER, *Die blaue Hütte*, pp. 52 şi urm.

Iniţierea candidaţilor se face, în linii mari, ca orice iniţiere şamanică. Ea cuprinde dezvăluirea misterelor (adică, în primul rînd, mitul lui *Mi'nabō'zho* şi imortalitatea vidrei), moartea şi învierea candidatului şi introducerea, în corpul său, a unui mare număr de *mtgis* (ccea ce aminteşte în chip straniu de „pietrele magice” cu care este umplut trupul ucenicului magician în Australia şi în alte părţi).

Există patru trepte ale iniţierii, dar ultimele trei nu sînt decît repetarea primei ceremonii. Se construieşte *midêwigan*, „Marea Lojă a Medicinei”, un soi de ţarc de douăzeci şi cinci de metri pe opt; între ţăruşi se pun crengi, pentru a-l feri de privirile indiscrete. La treizeci de metri distanţă se înalţă un *wigiwam*,

baia de aburi pentru candidaţi. Conducătorul desemnează un iniţiator, care îi dezvăluie candidatului proprietăţile tobei şi ale clopotului şi îi arată cum să le folosească pentru a-l invoca pe Marele Zeu (Manidu) şi pentru a alunga demonii. Candidatul învaţă de asemenea cînturile magice, plantele medicinale, terapeutica şi, mai ales, elementele doctrinei secrete. Începînd din ziua a şasea ori a cincea care precedă ceremonia de iniţiere, candidatul se purifică în fiecare zi în baia de aburi, apoi ia parte la demonstraţia puterilor magice ale *midē* care, în *midewigan*, mişcă la distanţă diferite figurine din lemn, precum şi tolbele. În ultima noapte, candidatul rămîne singur cu iniţiatorul în baia de aburi; a doua zi, după o nouă purificare, dacă este senin, ceremonia de iniţiere poate începe. Toţi *midē* sînt adunaţi în „Marea Lojă a Medicinei”. După ce au fumat multă vreme în tăcere, intonează cînturi rituale care dezvăluie unele aspecte secrete (şi cel mai adesea de neînţeles) ale tradiţiei primordiale. La un moment dat, toţi *midē* se ridică în picioare, se apropie de candidat şi îl „ucid” sau îl ating cu *mîgi*?*4* Candidatul tremură, cade în genunchi şi, cînd cineva îi pune o *mîgi* în gură, cade la pămînt, fără suflare. Este apoi atins cu tolba şi „învie”. Primeşte cîntecul lui magic, iar şeful îi înmînează o tolbă, în care candidatul îşi pune propriile sale /ragi. Pentru a verifica puterea scoicilor, îi atinge pe toţi confraţii săi, pe rînd, şi toţi cad la pămînt ca fulgeraţi, apoi reînvie în urma aceleiaşi atingeri.

Candidatul are acum dovada că scoicile pot da şi moartea, şi viaţa.

La banchetul prin care ia sfîrşit ceremonia, cel mai vechi dintre *midē* istoriseşte tradiţia *Mide'wiwin* şi, în încheiere, noul membru îşi cîntă cîntecul şi bate toba.

Cea de-a doua iniţiere are loc la cel puţin un an de la prima.

Puterea magică este sporită de marele număr de *mîgi* cu care este umplut trupul iniţiatului, mai ales la încheieturi şi în dreptul inimii.

Cu cea de-a treia iniţiere, *midē* dobîndeşte destulă putere pentru a ajunge *jes'sakkîd'*, adică este în stare să execute toate „scamatoriile” şamanice, şi mai ales este declarat vindecător. La cea de-a patra iniţiere, alte *mîgi* îi sînt introduse în corp (Hoffman, *ibid.*, pp. 204-276).

Acest exemplu ne îngăduie să ne dăm seama de legăturile strînse dintre şamanismul propriu-zis şi confreriile secrete nord-americane:

ambele ţin de aceeaşi tradiţie magico-religioasă străveche, Se poate totuşi observa, în asemenea confrerii secrete, şi mai ales în *Midē' wiwin*, o încercare de „întoarcere la origini”, în sensul strădaniei de a relua legătura cu tradiţia primordială şi de a îndepărta vrăjitorii.

Rolul spiritelor protectoare şi ajutătoare se dovedeşte destul de mediocru, faţă de importanţa acordată Marelui Spirit şi călătoriilor în Cer, Se încearcă o restabilire a legăturilor dintre Pămînt şi Cer, aşa cum existau ele la începuturile timpurilor. Însă, în ciuda caracterului său „reformator”, *Mide'wiwin* reia tehnicile străvechi ale iniţierii magico-religioase (moartea şi învierea35,

trupul umplut cu „pietre magice” etc.). De asemenea, aşa cum am văzut, *midē* devin *medicine-man*, însuşindu-şi în timpul iniţierii şi diversele tehnici de vindecare magică (exorcism, farmacopee magică, tratament prin supţiune etc.).

35 Cu privire la caracterul şamanic al „Societăţii Canibalilor” kwakiull, *cf.*

W. MÜLLER, *Weltbild und Kult*, pp. 65 şi urm.; M. ELIADE, *Naissances mystiques*, pp. 144 şi urm.; trad. rom., pp. 121 şi urm.

36 Paul RADIN, *The Road of Life and Death*. *A Ritual Drama ofthe American Indians*, New York, 1945,

Cazul „Medicine Rite”, întîlnit la indienii winnebago, este oarecum diferit; ceremonialul iniţiatic complet a fost descris de Paul Radin.36 Şi aici este vorba de o confrerie secretă, în care admiterea se face în urma unui ritual de iniţiere foarte complex, care constă în „moartea” urmată de învierea candidatului, atins cu cochilii magice păstrate în tolbe din piele de vidră (Radin, *ibid*., pp. 5 şi urm.,

283 şi urm. etc.). Asemănarea triburilor ojibwa şi menomin cu *Mide'wiwin* se opreşte însă aici. Se poate considera că ritul constînd în aruncarea de cochilii în trupul candidatului a fost integrat destul de tîrziu (către sfîrşitul secolului al XVII-lea) într-o ceremonie winnebago mai veche, bogată în elemente şamanice (*ibid*., p. 75).

Deoarece „Medicine Rite” al indienilor winnebago prezintă mai multe asemănări cu „ceremonia vindecătorilor” (*medicine-man*) întîlnită la indienii pawnee, iar distanţa dintre cele două triburi exclude posibilitatea unui împrumut direct, se poate conchide că şi unul, şi celălalt au păstrat rămăşiţe ale unui ritual destul de vechi, aparţinînd unui complex cultural de origine mexicană (Radin, *ibid*.).

De asemenea, este foarte probabil ca *Mide'wiwin*, a indienilor ojibwa, să fie doar dezvoltarea unui astfel de ritual.

În orice caz, se cuvine subliniat faptul că „Medicine Rite” al indienilor winnebago avea drept scop regenerarea perpetuă a omului iniţiat. Demiurgul mitic, iepurele, care a fost trimis de Creator pe Pămînt spre a ajuta oamenii, a fost foarte impresionat de faptul că aceştia mureau. Pentru a îndrepta răul, construieşte loja iniţiatică şi devine el însuşi copil. „Dacă cineva repetă ceea ce am făcut eu aici, spune el, iată cum va arăta” (*ibid*., p. 31). Creatorul vede însă altfel regenerarea pe care le-a dăruit-o oamenilor: aceştia se vor putea reincarna de cîte ori vor dori (*ibid*., p. 25). „Medicine Rite” comunică, de fapt» secretul unei reîntoarceri *ad infinit um* pe Pămînt, dezvăluind adevărata cale *post-mortem* şi cuvintele pe care răposatul trebuie să le rostească în faţa Femeii păzitoare a celuilalt tărîm şi în faţa Creatorului însuşi. Sînt dezvăluite, fireşte, şi cosmogonia, şi originea acestui „Medicine Rite”, pentru că este vorba tot de reîntoarcerea la originile mitice, de abolirea timpului şi de revenirea la clipa miraculoasă a Creaţiei.

37 Cf. James MOONEY, „The Ghost Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890”; Leslie SPÎER, „The Prophet Dance of the Northwest and Its Derivatives: the Source of the Ghost Dance”, *General Séries în Anthropology*, I, Menasha, 1935; Cora A. DUBOIS, *The 1870 Ghost Dance*.

Multe elemente şamanice se mai păstrează în marile mişcări mistice cunoscute sub numele de „Ghost Dance Religion” care, deşi endemice la începutul secolului al XIX-lea, au tulburat adînc triburile nord-americane abia la sfîrşitul secolului.37 Cel puţin unii dintre „profeţi” au fost influenţaţi de creştinism (*cf* Mooney, pp. 748 şi urm., 780 etc.). Tensiunea mesianică şi aşteptarea iminentului „sfîrşit al timpului”, proclamat de profeţii şi conducătorii „Ghost Dance Religion” puteau fi uşor integrate într-o experienţă creştină frustă şi elementară. Structura însăşi a acestei importante mişcări mistice populare nu este însă mai puţin autohtonă; profeţii au avut viziuni în cea mai pură manieră arhaică; au „murit” şi s-au ridicat la Ceruri, unde o Femeie cerească i-a învăţat cum să se înfăţişeze dinaintea „Stăpînului Vieţii” (Mooney, pp. 663 şi urm., 746 şi urm., 772 şi urm. etc.); au avut mari revelaţii cînd se aflau în transă, călătorind pe celălalt tărîm, apoi şi-au revenit în simţiri şi au povestit tot ceea ce văzuseră (*ibid.*, pp. 672 şi urm.); în timpul transelor, în care intraseră de bunăvoie, puteau fi crestaţi cu cuţitul ori arşi, fără să simtă (pp. 719 şi urm.) etc.

„Ghost Dance Religion” prevestea apropierea regenerării universale; atunci, toţi indienii, cei morţi ca şi cei vii, vor fi chemaţi să locuiască pe un „pămînt regenerat”; vor ajunge pe acest pămînt paradisiac zburînd prin văzduh, cu ajutorul unor pene magice (*ibid.*, pp. 777 şi urm., 781, 786). Unii profeţi, ca de pildă John Slocum, creatorul mişcării „tremuricilor”, se ridicau împotriva vechii religii indiene, şi mai ales a *medicine-man*, ceea ce nu i-a împiedicat pe şamani să adere la mişcare, unde regăseau străvechea tradiţie a ascensiunilor celeste şi a experienţelor luminii mistice, iar „tremuricii” (*shakers*), ca şi şamanii, puteau învia morţii (a se vedea, de exemplu, cazul celor patru persoane înviate, *ibid.*, p. 748). Principalul ritual al acestei secte consta în lunga contemplare a cerului şi tremurul continuu al braţelor, tehnici sumare pe care le întîlnim, în forme şi mai aberante, în Orientul Apropiat antic şi modem, întotdeauna în legătură cu mediile „şamanizante”. Şi alţi profeţi condamnau practicile magice şi pe *medicine-man* ai tribului, dar o făceau mai ales pentru a-i îndruma spre reformă şi regenerare, cum a fost cazul profetului Shawano care, pe la vîrsta de treizeci de ani, a fost răpit, dus în Ceruri şi a avut o nouă revelaţie a Stăpînului Vieţii, care i-a îngăduit să cunoască întîmplările trecute şi viitoare.

Deşi condamna şamanismul, Shawano spunea că a dobîndit puterea de a vindeca toate bolile şi chiar de a îndepărta moartea, în toiul bătăliilor (*ibid.*, p. 672). Acest profet se socotea de altfel incarnarea lui Manabozho, primul „Mare

Demiurg” al indienilor algonkin, şi dorea să reformeze *Midê'wiwin* (*ibid*., pp. 675-676).

Uriaşul succes popular al mişcării „Ghost Dance Religion” se datora însă simplităţii tehnicilor sale mistice. Pentru a pregăti sosirea Mîntuitorului rasei, membrii confreriei dansau vreme de patru-cinci zile la rînd, apoi cădeau în transe care le permiteau să vadă morţii şi să stea de vorbă cu ei. Se dansa în cerc, lîngă foc, se cînta, dar fără acompaniamentul tobei. Apostolul îi confirma pe noii preoţi înmînîndu-le cîte o pană de vultur, în timpul dansului. Dacă un dansator era atins cu o astfel de pană, cădea la pămînt fără suflare şi rămînea aşa multă vreme, în timp ce sufletul său se întîlnea şi vorbea cu morţii (*ibid*., pp. 915 şi urm.). Nu lipsea nici un element şamanic esenţial; dansatorii deveneau vindecători (*ibid*., p. 786), se îmbrăcau cu „ghost shirts”, costume rituale pe care erau desenate astre, Fiinţe mitologice şi chiar viziuni din timpul transelor (*ibid*., pp. 789 şi urm., pi. CHI, p. 895), se găteau cu pene de vultur (p. 791), foloseau baia de aburi (pp. 823 şi urm.) etc. Trebuie subliniat că dansul, deşi nu este o tehnică mistică exclusiv şamanică, joacă un rol hotărîtor în pregătirea extatică a şamanului.

Este limpede că „Ghost Dance Religion” depăşeşte, în toate privinţele, şamanismul *stricto sensu*. Absenţa iniţierii şi a unei pregătiri tradiţionale secrete, de pildă, deosebeşte radical această mişcare de şamanism. Sîntem însă în faţa unei experienţe religioase colective, cristalizată în jurul iminentului „sfîrşit al lumii”; izvorul însuşi al acestei experienţe - comunicarea cu morţii - implică, pentru cel care ajunge la ea, abolirea lumii prezente şi instaurarea (chiar provizorie) a unei „confuzii” care constituie atît încheierea ciclului cosmic actual, cît şi germenele restaurării glorioase a unui ciclu nou, paradisiac Deoarece viziunile mitice ale „începutului” şi ale „sfîrşitului” Timpului sînt omologabile, eshatologiaîntîlnlnd, čel puţin sub anumite aspecte, cosmogonia, *escaton-ul* din „Ghost Dance Religion” reactualiza acel *illus tempus* mitic în care comunicarea cu Cerul, cu Marele Zeu şi cu morţii era accesibilă oricărei fiinţe umane. Astfel de mişcări mistice, deşi păstrau elementele esenţiale ale ideologiei şi ale tehnicilor şamanice, se deosebeau de şamanismul tradiţional prin credinţa că pentru întregul popor indian a sosit timpul să dobîndească starea privilegiată a şamanului, care-i îngăduie acestuia să restabilească fără greutate „comunicarea” cu Cerul, ca la începuturile Timpului.

ŞAMANISMUL SUD-AMERICAN: DIFERITE RITUALURI

38 A, MÉTRAUX, „Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale4*, pp. 329 şi urm.; *cf*, de asemenea, *id*., „Religion and Shamanism”, în J. H. STEWARD, ed., *Handbook of South Américain Indians*, *V*: *The Comparative Ethnology of South American indians*, Washington, 1949, pp. 559-599; E. H. ACKERKNECHT, „Medical Practices”, în *ibid*., pp. 621 şi urm.; *S*. H. STEWARD, „Shamanism among the Marginal Tribes”, în *ibid*., pp. 650 şi urm.; A. MÉTRAUX, „The Social Organization of the Mojo and Manasi”. În *Primitive*

Man, XVI, Washington, 1943, pp. l-30 (pp. 9-16) (şamanismul mojo), 22-28 (şamanismul manasi); L. W. MADSEN, „Shamanism în Mexico”, în *Southwestern Journal of Amhropology*, XI, Albuquerque, 1955, pp. 48-57; Nils M, HOLMER şi S. Henry WASSEN, ed. şi trad., „Nia-Dcala: Canto mágico para curar la locura”, în *Ethologiska Studier*, *23*, Göteborg, 1958; Nils M.

HOLMER şi S. Henry WASSEN, „Dos cant os shamanísticos de los Indios Cunas”, în *Ethologiska Smdier*, 27, Göteborg, 1963; O. ZERRIES, „Krankheitsdämonen und Hilfsgeister des Medizinmannes în Südamerika”, în *Proceedings of the 3Oth InternationalCongress of Americanists*, Londra, 1955, pp. 162-178. Cu privire la problema ciclurilor culturale în America de Sud, a se vedea W. SCHMIDT, „Kulturkreise und Kulturschichten în Südamerika”, în *Zeitschrift ßr Ethnologie*, XLV, Berlin, 1913, pp. 1014-1124; critica lui Roland B. D1XON, *The Building of Cultures*, New York, 1928, pp. 182 şi urm,, şi discuţia lui W. KOPPERS, în *Anthropos* XXIV, 1929, pp. 695-699. *Cf.*, de asemenea, R. KARSTEN, „The Civilization of the South American Indians”, Londra, 1926; *id.*, „Zur Psychologie des indianischen Medizinmannes” în *Zeitschrift ßr Ethnologie*, LXXX, 2, Berlin, 1955, pp. 170-177; John M. COOPER, „Areal and Temporal Aspects of Aboriginal South American Culture”, în *Primitive Man*, XV, l-2, Washington, 1942, pp. l-38. Cu privire la originea şi la istoria civilizaţiilor sud-americane, a se vedea Erland NORDENSKIÖLD, „Origin of the Indian Civilization în South America”, *Comparative Ethnographical Studies*, IX, 9, Göteborg, 1931, mai ales pp. l-76; Paul RIVET, *Les Origines de l'homme américain*, *passim*.

39 A. MÉTRAUX, „Le Shaman isme chez les Indiens...”, pp. 337 şi urm.

40 Ibid., pp. 330 şi urm.

41 Şamanii opresc ploile torenţiale (*ibid.*, pp. 331 şi urm.). „Şamanii ipurina îşi trimit dublul în cer să stingă meteoriţii care ameninţă să dea foc universului” (*ibid.*, p. 332).

42 După credinţa tribului tapirape şi a altor triburi, femeile nu pot zămisli şi nici aduce pe lume un copil decît dacă şamanul aduce un copi l-spirit în pîntecele lor. La unele triburi, şamanul este chemat pentru a identifica spiritul întrupat în copil (*ibid.*, p. 332).

La triburile din America de Sud38, şamanul pare să joace un rol destul de important. El nu este doar vindecătorul prin excelenţă, iar în anumite regiuni, călăuza sufletului răposatului spre noua sa locuinţă, ci şi mijlocitorul dintre oameni şi zei sau spirite, înlocuind uneori preoţii (de exemplu, la triburile mojo şi manasi din Bolivia orientală, la tribul taino din Antilele Mari etc.)39, asigură respectarea interdicţiilor rituale, apără tribul de spiritele rele, arată locurile bune de vînătoare şi de pescuit, înmulţeşte vînatu140, stăpîneşte fenomenele atmosferice41, uşurează naşterile42, prevesteşte evenimentele viitoare.43 Şamanul are aşadar, în societăţile sud-americane, un prestigiu şi o autoritate considerabile. Doar şamanii se pot îmbogăţi, adică pot aduna cuţite, piepteni,

securi etc. Se crede că pot face minuni (cu caracter strict şamanic, adică zbor magic, ingestie de cărbuni aprinşi etc.; *cf*. Métraux, *ibid*., p. 334). Tribul guarani îi venera atît de mult pe şamani încît oasele acestora au devenit obiectul unui cult; rămăşiţele magicienilor deosebit de puternici se păstrau în colibe, unde oamenii veneau să le ceară sfaturi şi le aduceau ofrande.44

Bineînţeles, şamanul sud-american, ca toţi ceilalţi, are uneori şi rolul de vrăjitor, putînd să se prefacă în animal şi să bea sîngele duşmanilor săi. Credinţa în vîrcolaci este foarte răspîndită în America de Sud (Métraux, *ibid*., pp. 335-336). Oricum, poziţia magico-religioasă şi autoritatea socială a şamanului sud-american se datorează mai curînd capacităţilor sale extatice decît însuşirilor sale de magician, pentru că aceste capacităţi îi înlesnesc, pe lîngă calitatea sa obişnuită de vindecător, călătoriile extatice în Cer, unde se întîlneşte cu zeii şi le transmite rugăminţile oamenilor. (Uneori, zeul însuşi coboară în coliba ceremonială a şamanului, cum se întîmplă, de pildă, la tribul manasi, unde zeul coboară pe Pămînt, stă de vorbă cu şamanul şi îl ia cu el în Cer, de unde îi dă drumul după cîteva clipe; *cf*. Métraux, *ibid*., p. 338.)

43 Pentru a cunoaşte viitorul, şamanii tupinamba „se retrăgeau în nişte colibe mici, după ce respectaseră anumite tabuuri, printre care o abstinenţă de nouă zile” (*ibid*., p. 331).

Spiritele coborau şi înfăţişau evenimentele care aveau să urmeze în limba spiritelor.

Cf., de asemenea, a. métraux, *La Religion des Tupinamba*, pp. 86 şi urm. În ajunul expediţiilor războinice, visele şamanului capătă o însemnătate deosebită (métraux, „Le Shamanisme chez Ies Indiens de l'Amérique du Sud tropicale”, p, 331).

44 a. métraux, *Le Religion des Tupinamba*, pp. 81 şi urm.; id., „Les Hommesdieux chex les Chiriguane et dans r Amérique du Sud”, *Revista del Institūta de Etnologia de la Universidad nacionál de Tucumán*, II, 1931, pp. 61-91 (pp, 66 etc.); *id*., „Le Shamanisme chez les Indiens...”, p. 334.

45 a. métraux, „Le Shamanisme araucan”, pp. 351 şi urm. A se vedea în această privinţă Rodolfo m. casamiquela, *Estudio del ngillatun y la religion araucana*, Bahia Bianca, 1964. *Cf*. şamanul yaruro, intermediar între oameni şi zei; Vicenzo petrullo, „The Yaruros of the Capanaparo River, Venezuela”, *Smithsonian Institution*, *Bureau of American Ethnology*, *Bulletin 123*, *Anthropological Papers*, nr. 11, Washington, 1939, pp. 161 -290 (pp. 249 şi urm.).

Să amintim ca exemplu al funcţiei sacerdotale asumate de către şaman ceremonia colectivă periodică la tribul *ar aucun*, *ngillatun*, al cărei scop este de a întări legăturile dintre Zeu şi trib.45 Rolul principal îi revine unei *machi*, care întră în transă şi-şi trimite sufletul dinaintea „Tatălui Ceresc”, spre a-i face cunoscute dorinţele comunităţii.

Ceremonia are loc în public; odinioară, *machi* urca pe o platformă sprijinită pe arbuşti (*rewe*), de unde contempla îndelung cerul, avînd viziuni. Doi dintre participanţi aveau o funcţie cu caracter şamanic evident: „cu fruntea înfăşurată într-o basma albă, cu obrazul mînjit cu negru, călare pe cîte un cal de lemn, ţinînd într-o mînă o sabie de lemn, iar în cealaltă un sceptru cu clopoţei”, cei doi slujitori „săltau pe caii lor de lemn şi-şi agitau sceptrul cu o frenezie nebună” (P. Housse) de îndată ce *machi* intra în transă. (Ne vom referi la „calul” şamanului buriat şi la dansurile pe caii de lemn ale tribului muri as.)46 în timp ce *machi* este în transă, alţi călăreţi se luptă cu demonii, iar spiritele rele sînt alungate.47 Cînd şi-a revenit în simţiri, *machi* povesteşte cum a călătorit în Cer şi spune că Tatăl Ceresc a îndeplinit toate dorinţele comunităţii. Cuvintele sale sînt întîmpinate cu lungi ovaţii, care duc la un entuziasm general. Cînd lucrurile se mai liniştesc, *machi* află ce s-a petrecut în timpul călătoriei sale în Cer: lupta cu demonii, alungarea lor etc.

Există o asemănare izbitoare între acest ritual araucan şi sacrificiul altaic al calului, urmat de călătoria şamanului la Cer, pînă la palatul lui Bai Ülgän: este vorba, în ambele cazuri, de un ritual comunal periodic, prin care dorinţele tribului îi sînt înfăţişate Zeului ceresc; în ambele cazuri, rolul principal revine şamanului, datorită capacităţilor sale extatice, care îi înlesnesc călătoria mistică în Cer şi dialogul direct cu Zeul. Funcţia religioasă a şamanului, de mijlocitor între oameni şi Zeu, este arareori atît de limpede ca în ritualurile araucane şi altaice.

46 Şamanul yaruro călătoreşte în ţinutul morţilor, care este şi cel al Marii Zeiţe-Mame, călare pe un „cal” (petruLLO, *ibid*., p. 256).

47 Sărbătoarea *ngillatim* face probabil parte din complexul ceremoniilor periodice de regenerare a Timpului; *cf*. eliade, *Le Mythe de VÉternel Retour*, pp. 83 şi urm.

Am mai arătat şi alte asemănări între şamanismul sud-american şi cel altaic: înălţarea unei platforme vegetale (la araucani, *cf*. pp. 112 şi urm.) sau a unei platforme suspendate de tavanul colibei ceremoniale cu ajutorul unor frînghii împletite (la carinii din Guyana olandeză, *cf*. pp. 116 şi urm.), rolul Zeului ceresc, calul de lemn, galopul nebunesc al ajutoarelor. Să mai notăm că, la fel ca la altaici şi la siberieni, unii şamani sud-americani sînt psihopompi. La baikairi, călătoria pe celălalt tărîm este mult prea anevoioasă pentru ca mortul să o facă singur; acesta are nevoie de cineva care să cunoască drumul, cineva care l-a făcut de mai multe ori înainte; or, şamanul ajunge la Cer cît ai clipi din ochi: pentru el, spun baikairii, Cerul nu este mai înalt decît o casă48. La tribul manacica, şamanul însoţeşte sufletul răposatului în Cer, de îndată ce funeraliile s-au încheiat.

Drumul este foarte lung şi greu; trebuie să treacă printr-o pădure sălbatică, să urce un Munte, să treacă peste mări, rîuri şi mlaştini pînă pe malul

unui fluviu uriaş, peste care se întinde un pod păzit de o divinitate.49 Fără ajutorul şamanului, sufletul nu s-ar putea descurca.

VINDECAREA ŞAMANICĂ

Ca pretutindeni, funcţia esenţială şi riguros personală a şamanului sud-american rămîne vindecarea.50 Această funcţie nu are întotdeauna numai un caracter magic. Şamanul sud-american cunoaşte şi el însuşirile medicinale ale plantelor şi ale animalelor, foloseşte masajul etc. Dat fiind însă că marea majoritate a bolilor au, după părerea sa, o cauză de ordin spiritual - care implică fie fuga sufletului, fie introducerea, de către spirite sau vrăjitori, a unui obiect magic în trup -, el este nevoit să recurgă la vindecarea şamanică.

48 Karl von den STEINEN, *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*, Berlin, 1894, p. 357.

49 Theodor KOCH, „Zum Animismus der südamerikanischen Indianer”, supliment la volumul al XlII-lea din *internationales Archivßr Ethnographie*, Leyda, 1900, pp. 129 şi urm., după izvoarele din secolul al XVIII-lea.

50 Cf., de asemenea, Ida LUBLINSKI, „Der Medizinmann bei den Naturvölkern Südamerikas”, pp. 247 şi urm.

51 Cf F. E. CLEMENTS, *Primitive Concepts of Disease*, pp. 196-197 (tabel); MÉTRAUX, „Le Shamanisme chez les Indiens...”, p. 235.

52 La indienii caingang, apinaye, cocama, tucuna, coto, cobeno, taulipang, itonaman şi uitoto; *ibid.*, p. 325.

53 C/., de exemplu, W. KOPPERS, *Unter Feuerland-fndianern*, Stuttgart, 1924, pp- 72-172.

Conceperea bolii ca o pierdere a sufletului, rătăcit ori răpit de un spirit sau de o nălucă, este foarte răspîndită în regiunile Amazonului şi ale Arizilor51, dar apare destul de rar în America de Sud tropicală. A fost totuşi observată la unele triburi din această regiune52, fiind atestată şi la populaţia yaghan din Ţara de Foc.53 în general, această concepţie coexistă cu teoria introducerii unui obiect magic în trupul bolnavului54, care pare a fi mai răspîndită.

Atunci cînd trebuie găsit sufletul răpit de spirite sau de morţi, şamanul îşi părăseşte trupul şi porneşte către Infern ori către locul unde se află răpitorul. Astfel, la populaţia apinaye, şamanul merge în ţinutul morţilor, care sînt cuprinşi de panică şi fug, iar şamanul prinde sufletul bolnavului şi i-l aduce înapoi în trup. Un mit taulipang istoriseşte căutarea sufletului unui copil, care fusese răpit de Lună şi ascuns sub o oală; şamanul urcă pe Lună şi, după multe peripeţii, găseşte oala şi eliberează sufletul copilului.55 în cînturile *machi* araucane se vorbeşte adesea de întîmplările nefericite prin care trece sufletul: un spirit rău a silit bolnavul să treacă peste o punte ori l-a speriat un mort.56 în unele cazuri, în loc să pornească în căutarea sufletului, *machi* se mulţumeşte să-l roage să se întoarcă şi să-şi recunoască părinţii (*ibid.*), practica fiind întîlnită şi în alte părţi (*cf.*, de exemplu, India vedică). Călătoria extatică pe care

şamanul o întreprinde în vederea unei vindecări îmbracă uneori caracterul aberant al unei înălţări la Cer, al cărei scop nu mai este înţeles:

ni se spune astfel că „pentru taulipang, rezultatul unui tratament depinde uneori de lupta dintre dublul şamanului şi vrăjitor. Pentru a ajunge în ţinutul spiritelor, şamanul bea o infuzie pregătită cu ajutorul unei liane, a cărei formă sugerează o scară" (Métraux, „Le Shamanisme chez les Indiens,.,", p. 327). Simbolismul scării indică semnificaţia ascensională a transei. De obicei însă, spiritele care răpesc suflete sau vrăjitorii nu locuiesc în zonele cereşti. Ca în atîtea alte cazuri, şamanul taulipang prezintă un amestec de idei religioase, al căror sens profund aproape că s-a pierdut.

54 Cum este de pildă cazul la indienii araucani; *cf.* MÉTRAUX. „Le Shamanisme araucan", p. 331.

55 Id., „Le Shamanisme chez les Indiens de F Amérique du Sud tropicale", p. 328.

56 Id., „Le Shamanisme araucan", p. 331.

Călătoria extatică a şamanului este cel mai adesea indispensabilă, chiar dacă boala nu se datorează răpirii sufletului de către demoni ori de către morţi. Transa şamanică face parte din tratament: oricum l-ar înţelege şamanul, extazul este singurul mijloc prin care descoperă cauza exactă a bolii şi învaţă tratamentul cel mai eficient. Uneori, fiind în transă, şamanul este „posedat" de către spiritele sale apropiate (de pildă, la populaţiile taulipang şi yekuana; Métraux, *ibidem*, p. 332). Am văzut însă că aceasta înseamnă adesea, pentru şaman, luarea în stăpînire a tuturor „organelor mistice", care alcătuiesc, într-un fel, adevărata şi deplina sa personalitate spirituală. De cele mai multe ori, şamanului i se pun la dispoziţie, cînd este „posedat", spiritele ajutătoare, devenite o prezenţă efectivă, manifestată prin toate mijloacele oferite de simţuri, iar această prezenţă, invocată de şaman, nu are drept rezultat „transa", ci dialogul dintre şaman şi spiritele sale ajutătoare. Realitatea este şi mai complexă, pentru că şamanul se poate preface el însuşi în animal, şi ne putem întreba, pe drept cuvînt, dacă urletele de fiară din timpul şedinţei aparţin spiritelor familiare57 ori reprezintă etapele propriei transformări a şamanului în animal, adică revelaţia manifestă a adevăratei sale personalităţi mistice.

Morfologia curei şamanice sud-americane este aproape peste tot aceeaşi, cuprinzînd prize de tutun, cîntări, masaje în regiunea bolnavă a trupului, identificarea cauzei bolii cu ajutorul spiritelor (aici intervine „transa" şamanului, în timpul căreia cei de faţă îi pun uneori întrebări care nu au neapărat legătură cu boala) şi, în sfîrşit, extragerea obiectului patogen prin supţiune.58 La araucani, de pildă, *machi* se adresează mai întîi „Zeului-Tată" care, deşi influenţele creştine nu pot fi cu totul excluse, îşi păstrează structura arhaică (de pildă androginia: este invocat ca „Tată-Zeu, bătrînă care eşti în Ceruri..." Métraux, „Le Shamanisme araucan", p. 333). *Machi* se adresează

apoi lui Anchimalen, femeia sau „prietena” soarelui, şi sufletelor *mac hi Aor* moarte, „despre care se spune că se află în ceruri şi care îşi coboară privirile asupra tovarăşei lor de aici, de jos” (Métraux, *ibid.*); acestea sînt rugate să intervină pe lîngă Zeu.

57 Cu privire la concepţia sud-americană despre spiritele-animale, a se vedea R- KARSTEN. *The Civilization ofthe South America Indians*, pp. 265 şi urm. Cf. *ibid.*, pp. 86 şi urm. (rolul penelor ca podoabe rituale la *medicine-man*) şi pp. 365 şi urm.

(puterea magică a cristalelor şi a rocilor).

58 A se vedea, de exemplu, descrierea adunărilor triburilor caraibiene din Guyana (cu privire la care există o bogată documentaţie) în MÉTRAUX, „Le Shamanisme chez les indiens de l'Amérique du Sud tropicale”, pp. 325 şi urm. (şi nota 90).

Trebuie să remarcăm importanţa motivelor legate de înălţarea la ceruri şi de galopul călare prin văzduh în tehnica folosită de *machi* căci, puţin după ce a invocat ajutorul şi protecţia Zeului şi a *machi-lor* moarte, şamana anunţă că „se va urca pe cal împreună cu ajutoarele sale, *machi Ac* nevăzute” (*ibid.*, p. 334). În timpul transei, sufletul ei părăseşte trupul şi îşi ia zborul (*ibid.*, p. 336). Pentru a ajunge la extaz, *machi* foloseşte mijloace elementare; dansul, mişcarea braţelor, sunetul clopoţeilor. Dansînd, ea se adresează *machi-Xox* cereşti, cerîndu-le ajutorul în timpul extazului. „Cînd este gata să se prăbuşească la pămînt, fără cunoştinţă, şamana ridică braţele şi începe să se învîrtă. De ea se apropie atunci un bărbat, care o sprijină să nu cadă. Un alt indian se repede şi execută un dans numit *lankan*, pentru a o readuce în simţiri” (*ibid.*, p. 337). Transa se dobîndeşte prin legănare în vîrful scării sacre (*rewe*).

De-a lungul întregii ceremonii se foloseşte tutunul. *Machi* trage un fum şi îl trimite spre cer, spre Zeu. „îţi dăruiesc acest fum!”, spune ea. Dar, precizează Métraux, „nu ni se spune niciodată dacă tutunul o ajută să ajungă la starea de extaz” (*ibid.*, p. 339),

După călătorii europeni din secolul al XVIII-lea, cura şamanică mai cuprindea şi jertfa unui miel: şamanul îi smulgea inima care palpita încă. În zilele noastre, se face doar o crestătură în trupul animalului sacrificial. Cea mai mare parte a observatorilor mai vechi sau mai noi sînt însă de acord că *machi*, printr-o scamatorie, îi face pe toţi să creadă că a spintecat pieptul şi pîntecele bolnavului, dezgolindu-i măruntaiele şi ficatul.59 După Housse, *machi* „pare să deschidă trupul nefericitului, scormonindu-i măruntaiele şi scoţînd ceva de acolo”. *Machi* arată apoi pricina răului: o pietricică, un vierme, o insectă etc. Se crede că rana se închide singură. Dar cum tratamentul obişnuit nu implică deschiderea aparentă a trupului, ci doar supţiunea (uneori pînă la sînge) a părţii din trup arătate de spirit (cf. *ibid.*, p. 341), este foarte probabil vorba, în acest caz, de o aplicare aberantă a tehnicii iniţiatice bine cunoscute: trupul

neofitului este deschis prin mijloace magice, pentru a i se da organe interne de schimb şi a i se îngădui să „renască”. În cazul vindecării araucane, cele două tehnici - înlocuirea organelor interne ale candidatului şi extragerea obiectului patogen - s-au confundat, fără îndoială pentru că schema iniţiatică (moartea şi învierea, cu reînnoirea organelor interne) aproape că fusese uitată.

59 Cf. MÉTRAUX, „Le Shamanisme araucan4*, pp. 339 şi urm. (după un autor din secolul al XVIII-lea, Nuňes de Pinada y Bascuňan), 341 şi urm. (după Manuel Manquilef şi Housse).

Oricum, această operaţie magică era însoţită, în secolul al XVIII-lea, de o transă cataleptică: şamanul (căci şamanismul era pe atunci apanajul bărbaţilor şi al homosexualilor, mai curînd decît al femeilor) se prăbuşea „ca mort” (*ibid*., p. 340). În timpul transei, i se puneau întrebări cu privire la numele vrăjitorului care provocase boala şi altele. În zilele noastre, *machi* cade şi ea în transă, cauza şi leacul bolii fiind aflate în acelaşi fel, dar transa nu are loc imediat după „deschiderea” trupului pacientului. În unele cazuri, nu există nici o urmă a acestei operaţii magice, în afară de supţiune, care este însă practicată după transă şi supravegheată de spirite.

Supţiunea şi extragerea obiectului patogen rămîn operaţii magico-religioase. De cele mai multe ori, obiectul este, într-adevăr, de origine supranaturală, fiind aruncat în trup, pe nevăzute, de un vrăjitor, un demon sau un mort. „Obiectul” nu este altceva decît manifestarea sensibilă a unui „rău” care nu aparţine acestei lumi. Cum am văzut în cazul araucanilor, şamanul este ajutat în muncă de spiritele sale familiare, fără îndoială, dar şi de confraţii săi morţi şi chiar de către Zeu. Formulele magice rostite de *machi* sînt dictate de Zeu (*ibid*., p. 338). Şamanul yamana, care foloseşte şi el supţiunea pentru a scoate „răul” (*yekush*) aruncat în chip magic în trupul bolnavului, nu uită nici rugăciunile.60 Are şi el un *yefatchel*, un spirit ajutător, şi atîta vreme cît este „posedat'* de acesta, nu simte nimic.61 Această insensibilitate ţine însă mai curînd de condiţia sa şamanică, pentru că el poate dansa pe jăratic cu tălpile goale şi poate înghiţi cărbuni aprinşi (Gusinde, II, p. 1426), ca şi confraţii săi oceanieni, nord-americani şi siberieni.

60 M. GUSINDE, *Die Feuerland-f ndianer*. *li*: *Die Yamana*, pp. 1417 şi urm., 1421.

Cf adunarea la indienii selk'nam, pp. 757 şi urm.

61 Ibid., *II*, pp. 1429 şi urm.

Pe scurt, şamanismul nord-american prezintă încă multe aspecte foarte arhaice: iniţierea candidatului prin moarte şi înviere rituală, introducerea de substanţe magice în trupul său, înălţarea la Cer pentru a înfăţişa Zeului suprem dorinţele întregii societăţi, vindecarea şamanică prin supţiune sau căutarea sufletului bolnavului, călătoria extatică a şamanului, ca psihopomp, „cînturile secrete” dezvăluite de Zeu ori de animale, mai ales păsări. Nu are rost să alcătuim acum un tabel comparativ al tuturor cazurilor în care se regăseşte

acelaşi complex. Vom aminti doar asemănările cu vracii australieni (introducerea de substanţe magice în trupul candidatului, călătoria iniţiatică în Cer, vindecarea prin supţiune) pentru a arăta vechimea foarte mare a unora dintre tehnicile şi credinţele şamanilor s ud-americani. Nu se pune problema să stabilim dacă aceste asemănări izbitoare vin din faptul că straturile sud-americane cele mai vechi reprezintă, ca şi la australieni, rămăşiţele unei omeniri arhaice împinse la extremităţile ecumenului, sau dacă au existat contacte directe, prin regiunile antarctice, între Australia şi America de Sud.

Ipoteza din urmă este susţinută de oameni de ştiinţă ca Mendes Correa, W. Koppers şi Paul Rivet.62 O altă ipoteză luată în consideraţie este cea a migraţiilor ulterioare din spaţiul malaio-polinezian spre America de Sud,63

VECHIMEA ŞAMANISMULUI PE CONTINENTUL AMERICAN

62 Cf. W. KOPPERS. „Die Frage eventueller alter Kulturbeziehungen zwischen südlichstem Südamerika und Südost-Australien”. *Congresul al XXXH-lea al americaniştilor*, New York, 1930, pp. 678-686; cu privire la similitudinile lingvistice, Paul RIVET, „Les Australiens en Amérique”, *Bulletin de ta Société de Linguistique de Paris*, XXVI, Paris, 1925, pp. 23-65; *id*., *Les Origines de l'homme américain*, pp. 88 şi urm.

A se vedea, de asemenea, W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, VI, pp. 361 şi urm.

63 Cf Paul RIVET, „Les Malayo-Polynésiens en Amérique”, *Journal de ta Société des Américanistes*, serie nouă, XVIII, Paris, 1926, pp. 141-278; Georg FRIEDERICI, „Zu den vorkoïumbischen Verbindungen der Südsee-Völker mit Amerika4', *Anthropos*, 24, 1929, pp. 441-487; Walter LEHMANN, „Die Frage völkerkundlicher Beziehungen zwischen der Südsee und Amerika”, *Orientatistische Literaturzeitung*, XXXIII, Berlin, 1930, pp. 322-339; RIVET, *Les Origines de l'homme américain*, pp. 103 şi urm.; James HORNELL, „Was There Pre-Columbian Contact between the Peoples of Oceania and South America?”, *The Journal of the Polynesian Society*, LIV, Wellington, 1945, pp. 167-191). Paul RIVET stabileşte, din punct de vedere cronologic, trei valuri de migraţii care au populat continentul american: asiatică, australiană şi melano-polineziană, ultima fiind, după părerea sa, mult mai importantă decît cea australiană. Cu toate că nu s-au descoperit pînă în prezent aşezări ale omului paleolitic în America de Sud, migraţiile şi contactele culturale între aceasta şi Oceania (în cazul în care au existat într-adevăr) au fost probabil foarte timpurii. A se vedea de asemenea D. S. DAVIDSON, „The Question of Relationship between the Cultures of Australia and Tierra del Fuego”, în *American Anthropologist*, serie nouă, XXXIX, 2, Menasha, 1937, pp. 229-243; C SCHUSTER, *Joint-Marks*: *A Possible index of Cultural Contact between America*, *Oceania and the Far East*, Koninklijk Institut voor de Tropen, Mededeling 94, Amsterdam, 1951.

Problema „originii” şamanismului în cele două Americi este departe de a fi rezolvată. Se pare că anumite practici magico-religioase s-au adăugat, în

timp, credinţelor şi practicilor primilor locuitori ai celor două Americi. Dacă socotim locuitorii Ţării de Foc drept descendenţi ai unui prim val de imigranţi care au pătruns în America, putem presupune că religia lor dovedeşte supravieţuirea unei ideologii arhaice cuprinzînd, din punctul de vedere care ne interesează, credinţa într-un Zeu ceresc, iniţierea şamanică prin vocaţie ori căutare voluntară, legăturile cu sufletele şamanilor morţi şi cu spiritele familiare (care merg uneori pînă la „posedare”), înţelegerea bolii ca intruziune a unui obiect magic ori ca pierdere a sufletului, insensibilitatea şamanului la foc. Or, se pare că majoritatea acestor caracteristici se întîlnesc atît în zonele în care şamanismul domină viaţa religioasă a comunităţii (America de Nord, eschimoşi, siberieni), cît şi în regiunile unde nu este decît unul din fenomenele vieţii magico-religioase (Australia, Oceania, sud-estul Asiei). Se poate presupune, aşadar, că o anumită formă de şamanism s-a răspîndit pe cele două continente americane o dată cu primele valuri de imigranţi, oricare le-ar fi fost „patria originară”.

64 Există o bibliografie considerabilă cu privire la această problemă. A se vedea W. G. BOGORAZ, „The Folklore of Northeastern Asia, as Compared with That of Northwestern America*', în *American Anthropologist*, serie nouă, IV, 4,1902, pp, 577-683; Berthold LAUFER, „Columbus and Cathay, and the Meaning of America to the orientalist”; B. von RICHTHOFEN, „Zur Frage der arc Ideologischen Beziehungen zwischen Nordamerika und Nordasien”, *Anthropos*, *21*, 1932, pp. 123-151; Diamond JENNESS, „Prehistorie Culture Waves from Asia to America”, *Annual Report ofthe Smithsonian Institute*, 1940, Washington, 1941, pp. 383-396; G. HATT, *Asiatic Influences în American Folklore* (Dat. Kgl. Danske Videnskabernes Selskab.

Hist.- Filol. Medd., XXXI, 6), Copenhaga, 1949; R. von HEINE-GELDERN, „Cultural Connections between Asia and Pre-Columbian America”, *Anthropos*, 45, 1950, pp. 350-352, cu privire la Congresul Internaţional al americaniştilor, care a avut loc la New York, în 1949, HEINE GELDERN a pus în evidenţa originea asiatică a artei triburilor americane de pe coasta de nord-vest, încereînd să identifice acelaşi principiu stilistic la triburile de pe coasta Columbiei Britanice şi la cele din Alaska meridională, în nordul Noii Irlande, în Melanezia, pe unele monumente şi obiecte rituale din Borneo, Sumatra şi Noua Guinee şi chiar în arta chineză din epoca Chang. Autorul consideră că acest stil artistic, de origine chineză, s-a răspîndit pe de o parte în Indonezia şi Melanezia, iar pe de altă parte, spre est, în America, unde a ajuns în prima parte a mileniului I înainte de Cristos. Trebuie amintit că paralelismul dintre China antică şi America, studiat mai ales în documentele artistice, a fost evidenţiat de C. HENTZE, *Objets rituels*, *croyances et dieux de la Chine antique et de VAmérique*, Anvers, 1936. Cu privire la influenţele siberiene şi chineze care pot fi observate în

Desigur, contactele prelungite între Asia Septentrională şi America de Nord au înlesnit influenţe asiatice mult posterioare pătrunderii primilor ocupanţi.64 După Tylor, Thalbitzer, Hallowell şi alţii, cultura preistorică Ipiutak (Alaska de Vest), datată provizoriu în secolul I al erei noastre, *cf*. H. LARSEN, „The Ipiutak Culture: Its Origin and Relationship", în *indian Tribes of Aboriginal America*: *Selecied Papers of the 29 th international Congress of Americanists*, ed. Sol. Tax, ni, Chicago, 1952, pp. 23-34. A se vedea şi C. SCHUSTER, „A Survival of the Eurasiatic Animal Style în Modern Alaskan Eskimo", în *ibid*., pp. 34-45; R. von HEINE-GELDERN, „Das Problem vorkolumbischer Beziehungen zwischen Alter und Neuer Welt und seine Bedeutung für die allgemeine Kulturgeschichte", în *Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften* (phil.-hist.

Klasse), XCI, 24, Viena, 1955, pp. 343-363.

65 Robert H. LOWIE, „Religious Ideas and Practices of the Eurasiatic and North American Areas", *Essays presented to C. G. Seligman*, ed. de E, E. EVANS-PRITCHARD şi alţii, Londra, 1934, pp. 183-188; *cf*. şi *id*., „*On* the Historical Connection between the Old World and the New World Beliefs", în special pp. 547 şi urm. Un călător de la sfîrşitul secolului al xvn-lea descrie astfel un obicei finlandez: ţăranii încălzeau nişte pietre într-un cazan, la baia de aburi, turnau apă rece deasupra, stăteau o vreme să li se deschidă porii, după care ieşeau şi se aruncau în apa rece a rîului. Acelaşi obicei era atestat în secolul al XVI-lea la scandinavi. LOWIE aminteşte că şi populaţiile tlingit şi crow se aruncau într-o apă îngheţată după ce stătuseră multă vreme în bata de aburi (*op. cit*., p. 188). Se va vedea în cele ce urmează că baia de aburi face parte din tehnicile elementare folosite pentru creşterea „căldurii mistice", deoarece sudoarea avea prin excelenţă o valoare creatoare; în numeroase tradiţii mitologice, omul primordial a fost creat de Dumnezeu după ce acesta a asudat din belşug; cu privire la acest motiv, *cf* K. MEULI, „Scythica", *Hermes*, LXX, 1935, pp. 121 -176, pp. 133 şi urm., apoi p. 323.

66 Cu privire la acest complex cultural, a se vedea Regina FLA NN ERY, „The Gros Ventre Shaking Tenť\ *Primitive Man*, XVII, 1944, pp. 54-84, pp. 82 şi urm. (studiu comparativ).

Robert Lowie65 a observat numeroase asemănări între laponi şi triburile americane, mai ales cele din nord-est. În mod deosebit, desenele de pe toba laponă amintesc în chip surprinzător stilul pictografic al eschimoşilor şi al algonkinilor orientali (Lowie, „Religious Ideas", p. 186). Acelaşi savant a atras atenţia asupra asemănării dintre cîntecul şamanului lapon, inspirat de un animal, în primul rînd de o pasăre, şi cîntecul şamanilor nord-americani, care are aceeaşi origine (*ibid*., p. 187). Să amintim totuşi că acelaşi fenomen există în America de Sud, ceea ce exclude, după părerea noastră, o influenţă eurasiatică recentă. Lowie mai remarcă asemănările între teoria pierderii sufletului, la nord-americani şi la siberieni, jocul şamanic cu focul (comun Asiei

de Nord şi multor triburi nord-americane, printre care fox şi menomin), zguduirea colibei ceremoniale66 şi ventrilocia la ciucci şi la indienii crée, saulteaux şi cheyenne şi în sfîrşit anumite trăsături comune băii de aburi iniţiatice în America de Nord şi în Europa Septentrională, ceea ce ne permite să presupunem existenţa nu numai a unei solidarităţi culturale între Siberia şi America Occidentală, ci şi a unor legături între America şi Scandinavie

Să mai remarcăm totuşi că toate aceste elemente culturale (căutarea sufletului, zguduirea colibei şamanice, ventrilocia, baia de aburi, insensibilitatea la foc) se întîlnesc nu doar în America de Sud, dar cele mai specifice (jocul cu focul, baia de aburi, zguduirea colibei ceremoniale, căutarea sufletului) se regăsesc şi în multe alte locuri (Africa, Australia, Oceania, Asia), fiind legate tocmai de formele cele mai arhaice ale magiei în general şi mai ales de şamanism. Rolul „focului" şi al „căldurii" în şamanismul sud-american ni se pare deosebit de important. Acest „foc" şi această „căldură" mistică sînt întotdeauna legate de accesul la o anumită stare extatică, aceeaşi legătură verificîndu-se în straturile cele mai arhaice ale magiei şi ale religiei universale. Stăpînirea focului, insensibilitatea la căldură şi, prin urmare, „căldura mistică", datorită căreia atît frigul extrem, cît şi temperatura jăraticului pot fi uşor suportate, este o însuşire magico-mistică; alături de calităţi nu mai puţin importante (înălţarea, zborul magic), ea arată că şamanul a depăşit condiţia umană, luînd parte la condiţia „spiritelor" (*cf* mai jos, pp. 432 şi urm.).

Aceste cîteva precizări sînt suficiente pentru a pune la îndoială ipoteza origînii recente a şamanismului american. Regăsim, în linii mari, acelaşi complex şamanic din Alaska pînă în Ţara de Foc.

Aporturile nord-asiatice sau chiar asiatico-oceaniene nu au făcut, probabil, decît să întărească şi uneori să modifice, pe alocuri, o ideologie şi o tehnică şamanică larg răspîndite în cele două Americi şi, într-un fel, naturalizate.

CAPITOLUL X

Şamanismul în Asia de Sud-Est şi în Oceania

CREDINŢE ŞI TEHNICI ŞAMANICE LA POPULAŢIILE SEMANG, SAKAI ŞI JAKUN

1 W. W. SKEAT şi C. O. BLAGDEN, *Pagan Races of the Malay Peninsula*, II, pp. 229 şi urm,, 252 şi urm.; Ivor H. N. EVANS, *Studies în Religion*, *Folklore and Custom în British North Bornéo and the Malay Peninsula*, p. 158. Există două feluri de *hala*\ *snahud*, care vine de la verbul *sahud*, „a evoca", nu poate decît să stabilească diagnosticul; *puteu* poate şi să vindece (Ivor EVANS, „Schebesta on the SacerdoTherapy of the Semang", p. 119). Cu privire la *halak*, vezi şi Fay-Cooper COLE, *The Peoples of Malaysia*, New York, 1945, pp. 67, 73, 108; W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, III, pp. 220 şi urm.; R. PETTAZZONI, *Vonniscienza di Dio*, pp. 453 şi urm., 468, nota 86; E. ST1GLMAYR, „Schmanismus bei den Negritos Südostasiens", în *Wiener Völkerkundliche*

Mitteilungen, II, *2*, pp. 156-164; III, 1, 1955, pp. 14-21; IV, 1, pp. 135-47, prima parte.

2 „Mici fiinţe cereşti, bune şi luminoase; copii şi slujitori ai divinităţii"; astfel îi descrie SCHEBESTA, *Les Pygmêes*, pp. 152 şi urm. Pigmeii sînt mijlocitori între om şi Ta Pedn, fiind de asemenea socotiţi strămoşii populaţiei negrito (EVANS, „Schebesta on the Sacerdo-Therapy", p. 118; id., *Studies*, p. 148). *Cf.* şi *id.*, *Papērs on the Ethnology and Archaeology of the Malay Peninsula*, Cambridge, 1927, pp. 18, 25; COLE, *op. cit*, p.73.

3 SCHEBESTA, pp. 153 şi urm. Bineînţeles, este vorba de „limba spiritelor", limbajul secret specific şamanilor. EVANS (*Studies*, p. 159) redă cîteva invocaţii şi transcrie (pp. 161 şi urm.) unele texte ale cîntecelor, de o simplitate uimitoare. După

Pigmeii sînt îndeobşte recunoscuţi drept cei mai vechi locuitori ai peninsulei Malacca. Kari, Karei sau Ta Pedn, Fiinţa Supremă a tribului semang, are toate însuşirile unui zeu ceresc (de altfel, Kari înseamnă „trăsnet", „furtună"), dar nu face obiectul unui cult propriu-zis: este invocat doar în caz de furtună, prin ofrande expiatorii de sînge (Eliade, *Traité*, pp. 53 şi urm.; trad. rom., pp. 51 şi urm.).

Vraciul semang poartă numele de *hala* sau *halak*, termen folosit şi de tribul sakai.1 Cînd cineva se îmbolnăveşte, *hala* şi ajutorul său se retrag într-o colibă de frunziş pentru a-i invoca pe *cenoi*, „nepoţii lui Dumnezeu."2 După cîtva timp, glasurile *cenoi* se aud în colibă; *hala* şi ajutorul său cîntă şi vorbesc într-o limbă necunoscută, iar cînd părăsesc coliba, spun că au uitat-o.3 De fapt, *cenoi* au cîntat prin gura lor. Coborîrea acestor spirite luminoase se manifestă prin zguduirea colibei (*cf.* şedinţele şamanilor din America de Nord, mai sus, p. 309). Ei sînt cei care dezvăluie pricina bolii şi arată cum poate fi vindecată; cu acest prilej, *hala* trebuie să cadă în transă (Evans, „Schebesta on the Sacerdo-Therapy", p, 115).

În realitate, tehnica nu este atît de simplă pe cît pare. Prezenţa concretă a acestor *cenoi* implică, într-un fel sau altul, o comunicare între *hala* şi Cer, dacă nu chiar cu Zeul ceresc. „Dacă Ta Pedn nu i-ar fi spus ce leac să folosească, cînd anume să i-l dea bolnavului şi ce cuvinte să rostească, cum ar fi putut *hala* să-l vindece?" întreba un pigmeu semang („Schebesta", p. 152). Pentru că bolile sînt trimise de Ta Pedn însuşi, ca pedeapsă pentru păcatele oamenilor (Evans, „Schebesta on the Sacerdo-Therapy", p. 119). Existenţa unor legături mai directe între *hala* şi Zeul ceresc, între acesta şi ceilalţi pigmei este dovedită şi de faptul că populaţia menri, din Kelantan, pretinde că *hala* au puteri divine şi prin urmare nu fac jertfe de sînge în timpul furtunii (*ibid.*, p. 121). La tribul menri, *hala* sare în sus în timpul ceremoniei, cîntă şi aruncă o oglindă şi un colier spre Karei (*ibid.*); or, se ştie că saltul ceremonial simbolizează înălţarea la Cer.

acelaşi autor, în timpul şedinţei, *hala* este supravegheat de *cenoi* (p.160), dar descrierea lui SCHEBESTA lasă mai curînd impresia unui dialog dintre *hala* şi spiritele sale ajutătoare.

Există însă şi alte date, mult mai precise, cu privire la legătura dintre şamanul pigmeu şi Cer: în timpul şedinţei, *halak* al pigmeilor pahang ţine în mînă nişte frînghii răsucite din frunze de paimier sau, după alte informaţii, nişte funii foarte subţiri. Aceste frînghii sau funii se întind pînă la Bonsu, Zeul ceresc care locuieşte deasupra celor şapte niveluri ale cerului. (Stă acolo împreună cu fratele său, Teng; în celelalte etaje ale cerului nu locuieşte nimeni.) Pe toată durata şedinţei, *halak* este legat de Zeul ceresc cu frînghiile sau funiile amintite mai sus, pe care coboară şi le aduce înapoi după ceremonie (Evans, *Papērs*, p. 20). În sfîrşit, un element esenţial al vindecării este alcătuit dîn cristalele de cuarţ (*chebuch*) care, aşa cum am văzut mai înainte, sînt legate de bolta cerească şi de zeii cerului (*cf.* mai sus, pp. 139 şi urm.). Aceste cristale pot fi obţinute direct de la *cenoi* sau pot fi confecţionate; *cenoi*, spune credinţa, trăiesc în interiorul acestor pietre magice şi ascultă de *hala*. Se mai spune că vindecătorul vede boala în cristale, *cenoi* care se află înăuntru arătîndu-i atît cauza cît şi tratamentul bolii. Tot în cristale, *hala* mai vede un tigru care se apropie de tabără (Evans, „Schebesta on the Sacerdo-Therapy”, p. 119). *Hala* însuşi se poate preface în tigru (Evans, *ibid.*, p. 120; Schebesta, p. 154), întocmai ca *bomori* din Kelantan, ca şamanii şi şamanele din Malacca.4 Concepţia atestă influenţele malaieziene. Nu trebuie uitat nici că Tigrul-Strămoş mitic este socotit pretutindeni în Asia de Sud-Est drept „iniţiator”; el este cel care îi conduce pe neofiţi în junglă, pentru a-i iniţia (în realitate, pentru a-i „ucide” şi a-i „învia”). Cu alte cuvinte, face parte dintr-un complex religios străvechi.5

4 Jeanne CUISINIER, *Danses magiques de Kelantan*, pp. 38 şi urm., 74 şi urm.; cu privire la rolul tigrului în şamanismul malaiezian, vezi mai jos, p. 319. La populaţia sungkai sakai există credinţa că şamanul se poate preschimba în tigru (EVANS, *Studies*, p. 210). În orice caz, în cea de-a 14-a zi după moarte, şamanul se preface în tigru [*ibid.*, p. 211).

5 Un *bomor belian* (adică un specialist în chemarea spiritului tigrului) din regiunea Kelantan nu-şi amintea, din perioada sa iniţială de nebunie, decît faptul că rătăcise prin junglă şi întîlnise un tigru; se urcase pe spinarea lui, iar tigrul îl dusese la *Kadang baluk*, locul mitic unde trăiesc oamenii-tigri. S-a întors acasă după trei ani, iar începînd de atunci, nu a mai avut crize de epilepsie (J. CUISINIER, pp. 5 şi urm.) *Kadang baluk* este, bineînţeles, „infernul din pădure”, unde are loc ultima fază a iniţierii, care nu este neapărat şamanică.

Una din legendele pigmeilor păstrează, după părerea noastră, un vechi scenariu de iniţiere şamanică. Se spune că un şarpe uriaş, Mat Chinoi, trăieşte undeva pe drumul care duce la palatul lui Tapern (Ta Pedn). El este cel care ţese covoarele pentru Tapern; sînt covoare foarte frumoase, bogat împodobite,

întinse pe o grindă; dedesubt locuieşte Şarpele. În burta şarpelui se află douăzeci-treizeci de femei-chinoi de o mare frumuseţe, precum şi numeroase podoabe pentru cap, piepteni şi altele. Un chinoi numit Halak-Gihmal („ArmaŞaman") şade pe spinarea şarpelui şi îi păzeşte comorile. Cînd un chinoi doreşte să intre în burta şarpelui, Halak Gihmal îl supune la două încercări, cu structuri şi semnificaţii complet diferite. Şarpele este aşezat sub o grindă pe care sînt întinse şapte covoare, iar aceste covoare se mişcă neîncetat, apropiindu-se şi îndepărtîndu-se unul de celălalt. Candidatul chinoi trebuie să treacă suficient de repede, astfel încît să nu cadă pe spinarea Şarpelui. La cea de-a doua încercare, candidatul trebuie să intre într-o cutie de tutun al cărei capac se deschide şi se închide foarte repede. Dacă izbuteşte să treacă prin cele două încercări, candidatul poate pătrunde în Şarpe şi îşi poate alege o soţie dintre femeile-chinoi (Evans, *Studies*, p. 151).

Regăsim aici motivul iniţiatic al porţii magice, care se deschide şi se închide într-o clipită, motiv pe care l-am întîlnit şi în Australia, în America de Nord şi în Asia. Să mai amintim că pătrunderea în trupul unui monstru ofidian echivalează cu o iniţiere.

La populaţia batak din Palawan, altă ramură a pigmeilor din Malacca, şamanul (*balian*) ajunge la transă dansînd. Este un semn că tehnica a suferit influenţe indo-malaieziene, care sînt şi mai evidente în credinţele funerare. Sufletul mortului rămîne alături de ai săi vreme de patru zile; apoi străbate o cîmpie, în mijlocul căreia se înalţă un copac Sufletul se caţără în copac şi ajunge în punctul unde Pămîntul atinge Cerul Aici se află un Spirit-Uriaş care hotărăşte, în funcţie de ceea ce a făcut el în viaţă, dacă poate merge mai departe sau dacă va fi aruncat în foc. Ţinutul morţilor are şapte etaje; seamănă întru totul cu Cerul. Spiritul trece prin toate, unul după altul. Cînd ajunge la ultimul, se preface în licurici.6 Numărul 7 şi pedeapsa cu focul sînt, după cum am văzut (*cf*. pp. 263 şi urm.), idei de origîne îndiană.

6 R G COLE. *The Peoples of Malaysia*, *pp*. 70 şi urm.

7 Cf COLE. pp. 92 şi urm, 111 şi urm.; EVANS, *Studies*, pp. 208 şi urm. (sakai), 264 şi urm. (jakun). O încercare de definire a credinţelor religioase ale celor trei popoare pre-malaieziene din peninsula Malacca - pigmei, sakai şi jakun - la SKEAT şi BLAGDEN, *Pagan Races of the Malay Peninsula*, II, pp. 174 şi urm.

Celelalte două populaţii aborigene, pre-malaieziene, din Malacca, sakai şi jakun, ridică numeroase probleme pentru etnologi.7 Din punct de vedere istorico-religios, este sigur că şamanismul are aici un rol mult mai important decît la pigmeii semang, cu toate că tehnica rămîne, în linii mari, aceeaşi. Regăsim şi aici coliba circulară din frunziş, în care pătrunde *hala* (sakai) sau *poyang* (jakun; variantă a termenului malaiez *pawang*) însoţit de ajutoare; cîntecele pe care le intonează, chemarea spiritelor ajutătoare sînt aceleaşi. Importanţa sporită a acestora din urmă, care se moştenesc şi se dobîndesc în

urma unui vis, este rezultatul unor influenţe malaieziene. Uneori spiritele ajutătoare sînt chemate în malaieză. În interiorul colibei se găsesc două piramide mici prevăzute cu trepte (Evans, *Studies*, pp, 211 şi urm.), semn al înălţării simbolice la Cer. În vederea şedînţei, şamanul îşi pune pe cap o tichie anume, împodobită cu o mulţime de panglici (*ibid.f* p. 214), alt semn al influenţei malaieziene.

Cadavrele şamanilor sakai sînt lăsate în casele în care au murit, fără a fi înmormîntate (*cf*. Evans, *Studies*, 217). La pigmeii kenta semang, şamanii (*puteu*) sînt îngropaţi, dar capul rămîne afară; se crede că sufletul lor se îndreaptă spre Răsărit, şi nu spre Apus, ca sufletele muritorilor de rînd (Evans, „Schebesta on the Sacerdo-Therapy”, p. 120). Aceste particularităţi dovedesc că este vorba de o categorie de fiinţe privilegiate, care se bucură aşadar, *postmortem*, de o altă soartă decît restul tribului. După moarte, *poyang* ai pigmeilor jakun sînt aşezaţi pe platforme deoarece „sufletele lor se înalţă la Cer, în vreme ce sufletele muritorilor de rînd, ale căror trupuri sînt îngropate, coboară în regiunile inferioare”.8

ŞAMANISMUL ÎN INSULELE ANDAMAN ŞI NICOBAR

După informaţiile lui Radcliffe-Brown, în insulele Andaman de Nord, vraciul (*oko-juma*, ceea ce înseamnă, litera), „visător” sau „cel care vorbeşte despre vise”) îşi dobîndeşte puterea prin contactul cu spiritele. Spiritele pot fi întîlnite direct, în junglă, sau în vis. Mijlocul cel mai la îndemînă de a intra în legătură cu spiritele este însă moartea; cînd cineva moare şi se întoarce la viaţă devine *oko-juma*.

Astfel, Radcliffe-Brown a văzut un om grav bolnav care a stat timp de douăsprezece ore în nesimţire, fiind socotit mort. Despre altul se spunea că murise şi înviase de trei ori. Recunoaştem cu uşurinţă, în această tradiţie, schema morţii iniţiatice urmată de învierea candidatului. Dar nu cunoaştem celelalte amănunte legate de teoria şi tehnica iniţierii; ultimii *oko-juma* erau morţi de multă vreme cînd, la începutul acestui secol, a apărut ideea unei cercetări obiective în acest domeniu.9

8 EVANS, *Studies*, p. 265. Cu privire la implicaţiile cosmologico-religioase ale acestor obiceiuri şi credinţe funerare, vezi mai jos, pp. 327 şi urm. Cu privire la *poyang*, de la populaţia benua-jakun din Johore, *cf*. SKEAT şi BLAGDEN, *Pagan Races ofthe Malay Peninsula*, II, pp. 350 şi urm.

9 A. R. RADCLIFFE-BROWN, *The Andaman Islanders*: *a Study în Social Anthropology*, Cambridge, 1922, pp. 175 şi urm.; *cf* şi E. STIGLMAYR, „Schamanismus bei den Negritos Südostasiens”, partea a doua.

Reputaţia *oko-juma* se datorează eficienţei vindecărilor şi magiei meteorologice (pentru că au capacitatea de a îndepărta furtunile).

Tratamentul propriu-zis constă însă în prescrierea unor remedii bine cunoscute şi folosite de toată lumea. Uneori îndepărtează demonii care pricinuiesc boala; alteori făgăduiesc să desăvîrşească vindecarea prin vis.

Spiritele le dezvăluie însuşirile magice ale unor obiecte (substanţe minerale sau plante). Nu cunosc folosirea cristalelor de cuarţ.

Vracii din insulele Nicobar cunosc atît vindecarea prin „extracţie” a obiectului magic care a provocat boala (o bucăţică de cărbune sau o pietricică, o şopîrlă etc.), cît şi căutarea sufletului răpit de spiritele rele. În insula Car din arhipelagul Nicobar există o ceremonie extrem de interesantă pentru iniţierea viitorilor vraci. De regulă, cel care are o fire bolnăvicioasă este sortit să ajungă şaman; spiritele rudelor sau ale prietenilor morţi de curînd îşi manifestă preferinţa lăsînd în casă, în timpul nopţii, anumite semne (frunze, găini cu picioarele legate şi altele). Dacă bolnavul refuză să fie şaman, moare. În urma acestei alegeri, are loc o ceremonie publică pentru a marca începutul noviciatului; rudele şi prietenii se adună în faţa casei; înăuntru, şamanii culcă novicele pe jos şi îl acoperă cu frunze şi crengi, punîndu-i pe cap penele smulse din aripile unei găini. (învelişul vegetal ar putea închipui un mormînt simbolic, iar penele ar putea fi semnul magic al capacităţii mistice de zbor.) Cînd novicele se ridică, cei de faţă îi dăruiesc coliere şi alte podoabe pe care va trebui să le poarte la gît în tot timpul noviciatului; obiectele vor fi înapoiate proprietarilor îndată ce ucenicia va lua sfîrşit.

10 George WHITEHEAD, *În the Nicobar Islands* (Londra, 1924), pp. 128 şi urni., 147 şi urm.

I se face apoi un tron, pe care novicele este dus din sat în sat, şi i se dă un fel de sceptru şi o lance cu care luptă împotriva spiritelor rele. Cîteva zile mai tîrziu, este dus de stăpînii-şamani în inima junglei, în mijlocul insulei. Cîţiva prieteni însoţesc grupul pînă la un punct, oprindu-se înainte de a pătrunde în „ţinutul spiritelor”, pentru că sufletele morţilor s-ar putea speria. Învăţătura secretă se mărgineşte în general la deprinderea dansurilor şi a capacităţii de a vedea spiritele. După cîtăva vreme petrecută în junglă (adică în ţinutul morţilor), novicele şi învăţătorii săi se întorc în sat. Pe toată durata noviciatului, tînărul ucenic dansează în fiecare noapte, vreme de cel puţin un ceas, în faţa casei. Cînd iniţierea a luat sfîrşit, învăţătorii îi dau un baston. Există fără îndoială o altă ceremonie, de consacrare a şamanului, dar nu s-a putut obţine nici o informaţie precisă în această privinţă,10

Această iniţiere şamanică foarte interesantă se întîlneşte numai în insula Car, nefiind cunoscută în restul arhipelagului Nicobar.

Unele elemente sînt foarte vechi (îngroparea sub frunze, retragerea în „ţinutul spiritelor”), dar multe altele dovedesc o influenţă indiană (tronul novicelui, lancea, spectru), bastonul). Sîntem în faţa unui exemplu tipic de hibridare a unei tradiţii şamanice în urma unor contacte culturale cu o civilizaţie evoluată, care a elaborat o tehnică magică extrem de complexă.

ŞAMANISMUL MALAIEZIAN

Ceea ce se poate numi şamanismul malaiezian are ca trăsături distinctive evocarea spiritului tigrului şi obţinerea stării *lupa*, adică starea de inconştienţă

în care cade şamanul şi în cursul căreia spiritele ce pun stăpînire pe el îl „posedă” şi răspund întrebărilor puse de către cei de faţă. Fie că este vorba de o cură individuală, fie de o ceremonie de apărare colectivă împotriva epidemiilor (cum este cazul dansurilor *belian* din Kelantan, de exemplu), şedinţa malaieziană cuprinde, de regulă, evocarea tigrului, legată de rolul de Strămoş mitic şi, prin urmare, de maestru al iniţierii atribuit Tigrului în tot acest spaţiu.

11 t. j. newhold, *Political and Statistical Account of the British Settlements în the Stroits ofMalacca*, *2* vol., Londra, 1839, II, pp. 387-389; r. O. winstedt, *Shaman*, *Saiva and Sufi*, *A Study of the Evolution of Malay Magic*, pp. 44-45; *id.*, „Kingship and Enthronement în Malaya”, *Journal of Royal Asiatic Society*, 1945, pp. 134-145 (pp. 135 şi urm,: „The Malay King as Shaman14).

Tribul proto-malaiezian benua crede că *poyang* se preface în tigru la şapte zile după moarte. Dacă fiul său doreşte să-i moştenească puterile, trebuie să vegheze singur, la căpătîiul mortului, şi să ardă esenţe parfumate. Şamanul defunct îşi face apariţia în cea de-a şaptea zi, sub înfăţişarea unui tigru gata să se repeadă asupra aspirantului.

Fără să se arate înspăimîntat, acesta trebuie să-şi vadă de treabă mai departe şi să ardă parfumuri. Atunci, tigrul cade în nesimţire, iar în locul lui se ivesc două femei-spirite foarte frumoase; aspirantul îşi pierde cunoştinţa, iar în timpul transei are loc iniţierea. Femeile devin apoi spiritele sale familiare. Dacă fiul lui *poyang* nu ar respecta ritul, spiritul mortului ar rămîne pentru totdeauna în trupul tigrului, iar energia sa „şamanică” ar fi iremediabil pierdută pentru colectivitate.11 Recunoaştem aici scenariul unei iniţieri-tip: izolarea în pădure, veghea la căpătîiul mortului, încercarea fricii, apariţia înspăimântătoare a Maestrului iniţierii (= Strămoş mitic), protecţia acordată de o frumoasă femeie-spirit.

Şedinţa propriu-zisă are loc într-o colibă circulară sau într-un cerc magic, iar majoritatea şedinţelor au drept scop vindecările, găsirea unor obiecte furate sau pierdute sau cunoaşterea viitorului.

De obicei, şamanul stă acoperit cu o pătură pe tot timpul şedinţei.

Arderea parfumurilor, dansul, muzica şi bătăile de tobă sînt elemente pregătitoare indispensabile pentru orice şedinţă malaieziană. Spiritul îşi manifestă prezenţa făcînd să tremure flacăra luminării. Se spune că spiritul pătrunde mai întîi în luminare, ceea ce explică de ce şamanul rămîne multă vreme cu ochii aţintiţi spre flacără, încercînd să descopere astfel cauza bolii. Tratamentul constă de regulă în supţiunea părţilor bolnave dar, cînd cade în transă, *poyang* poate alunga demonii şi răspunde tuturor întrebărilor care îi sînt adresate.12

Evocarea tigrului are ca scop chemarea şi întruparea Strămoşului mitic, primul Mare Şaman. Şamanul (*pawang*) studiat de Skeat se prefăcea cu adevărat în tigru: alerga îPpatru labe, răgea şi lingea îndelung trupul

bolnavului, aşa cum îşi linge tigroaica puii.13 Dansurile magice ale populaţiei belian bomor din Kelantan cuprind neapărat evocarea tigrului, oricare ar fi motivul organizării şedinţei.14 Dansul duce la starea *lupa*, la „uitare” sau la „transă” (de la *lopa*, pierdere, dispariţie), în care actorul pierde conştiinţa propriei personalităţi şi întrupează un spirit oarecare (Cuisinier, pp. 34 şi urm., 80 şi urm., 102 şi urm.). Urmează dialogurile fără sfîrşit dintre dansatorul aflat în transă şi cei de faţă. Dacă dansul a fost organizat în vederea unei tămăduiri, vindecătorul se foloseşte de transă pentru a pune întrebări şi pentru a găsi cauzele bolii şi tratamentul necesar (*ibid*., p. 69).

12 WINSTEDT, *Shaman*, *Saiva andSufi*, pp. 96-101.

13 W. W. SKEAT, *Malay Magic*, pp. 436 şi urm.; WINSTEDT, *Shaman*, pp. 97 şi urm.

14 Jeanne CUISINIER, pp. 38 şi urm., 74 şi urm. etc.

Dansurile magice şi vindecările de acest fel nu trebuie socotite fenomene şamanice în sensul propriu al termenului. Evocarea tigrului şi transa-posedare nu se mărginesc doar la *bomor* şi *pawang*. *O* mulţime de alte persoane pot vedea tigrul, îl pot evoca şi pot lua chipul Iui. Cît despre starea *lupa*, aceasta este accesibilă tuturor în aîte regiuni din Malaiezia (de exemplu, la tribul besissi); în timpul evocării spiritelor, oricine poate cădea în transă (adică poate fi „posedat”) şi răspunde la întrebările care i se pun.15 Capacitatea de a fi medium este caracteristică şi pentru tribul *batak* din Sumatra. Dar, ţinind cont de tot ceea ce am încercat să demonstrăm în această carte, „posedarea” nu trebuie confundată cu şamanismul.

ŞAMANI ŞI PREOŢI ÎN SUMATRA

Religia populaţiei batak din insula Sumatra, puternic influenţată de ideile originare din India (*cf*. mai sus., pp. 266 şi urm.), este dominată de conceptul de suflet (*tondi*); acesta pătrunde în trup şi îl părăseşte prin fontanelă. Moartea este, de fapt, răpirea sufletului de către un spirit (*begu*); dacă răposatul e tînăr, o femeie-feegw şi l-a luat drept soţ, şi invers. Morţii şi spiritele vorbesc prin glasul mediumului.

15 W. W. SKEAT şi C O. BLAGDEN, *Pagan Races of Malay Peninsula*, II, p. 307.

16 „Posedarea”, spontană sau provocată, este un fenomen frecvent la tribul batak.

Oricine poate primi un *begu*, adică spiritul unui mort; acesta vorbeşte prin gura mediumului şi dezvăluie secrete. Posedarea îmbracă adesea forme şamanice: mediumul ia cărbuni aprinşi pe care şi-i bagă în gură, dansează şi ţopăie pînă ajunge la paroxism etc. *Cf* J. WARNECK, *Die Religion der Batak*, pp. 68 şi urm.; T. K. OESTERREICH, *Les Possédés*, pp. 330 şi urm. Spre deosebire însă de şaman, mediumul batak nu-l poate controla pe *begu*, fiind în puterea acestuia sau a oricărui alt mort care ar dori să-l „posede”. Această putere spontană de a deveni medium, proprie sensibilităţii religioase a populaţiei

batak, poate fi socotită drept o copie a anumitor tehnici şamanice. Cu privire la şamanismul indonezian în general, vezi şi G. A. WILKEN, „Het Shamanisme bij de Volken van den Indischen Archipel”; A. C. KRUYT, *Het Animisme în den Indischen Archipel*, Haga, 1906, pp. 443 şi urm.

Şamanii (*sibaso*, „vorbă”) şi preoţii (*datu*), cu toate că se deosebesc prin structură şi vc^ţie religioasă, urmăresc acelaşi scop:

apărarea sufletului (*tondi*) împotriva demonilor care caută să-l răpească, asigurarea integrităţii persoanei umane. La tribul batak din nord, *sibaso* este întotdeauna o femeie, iar şamanismul este de regulă ereditar. Nu există instruire de către un iniţiator; cel care a fost „ales” de spirite primeşte iniţierea direct de la ele, adică ajunge să poată „vedea” şi profetiza, sau poate fi „posedat” de un spirit16; cu alte cuvinte, se poate identifica cu spiritul. Şedinţa *sibaso* are loc noaptea; şamanul bate toba şi dansează în jurul focului, pentru a chema spiritele. Fiecare spirit are o melodie şi chiar o culoare numai ale sale - iar *sibaso* îmbracă un veşmînt cu mai multe culori dacă doreşte să cheme mai multe spirite. Prezenţa lor se manifestă prin cuvinte rostite de *sibaso* într-un limbaj secret, „limbajul spiritelor”, care trebuie tălmăcite. Dialogul priveşte cauza bolii şi mijloacele de vindecare; *begu* asigură că va face vîndecarea, dacă bolnavul va face anumite sacrificii.17

Preotul batak, *datu*, este întotdeauna un bărbat şi se bucură de statutul social cel mai înalt după conducător. Şi el este vindecător, şi el cheamă spiritele în limbajul secret. *Datu* apără de boli şi de farmece; şedinţa de vindecare constă în căutarea sufletului bolnavului. *Datu* poate, de asemenea, exorciza spiritele *begu* care au intrat în bolnavi; are şi puterea de a otrăvi, deşi statutul său este de „magician alb”. Spre deosebire de *sibaso*, *datu* este iniţiat de un învăţător; i se împărtăşesc mai ales tainele magiei, înscrise în „cărţi” tăcute din scoarţă de copac. Învăţătorul poartă numele indian de *guru*; acesta acordă o mare importanţă toiagului său magic, pe care sînt cioplite chipuri de strămoşi şi în care este scobită o gaură umplută cu substanţe magice. Cu ajutorul bastonului, *guru* apără satul şi poate aduce ploaia. Însă confecţionarea unui astfel de toiag este deosebit de complicată: trebuie sacrificat chiar un copil, ucis cu plumb topit, pentru a i se scoate sufletul, care este apoi transformat într-un spirit supus magicienilor (Loeb, *Sumatra*, pp. 80-88).

Toate acestea reflectă influenţele magiei indiene. Putem presupune că datu nu este altceva decît preotul-magician, în vreme ce *sibaso* nu reprezintă decît extaticul, „omul-cu-spirite”. *Datu* nu cunoaşte extazul mistic, ci acţionează ca magician şi ca „ritualist”, exorcizînd demonii. Şi el este obligat să pornească în căutarea sufletului bolnavului, dar călătoria mistică nu este extatică; raporturile sale cu lumea spiritelor stau sub semnul ostilităţii sau al superiorităţii, de la slugă la stăpîn. *Sibaso* este extaticul prin excelenţă; trăieşte în preajma spiritelor, se lasă „posedat”, devine vizionar şi profet. A fost „ales” - şi nimeni nu poate face nimic împotriva alegerii divine sau semidivine.

17 E. M. LOEB, *Sumatra*, pp. 80-81.

Dukun al populaţiei minangkabau din Sumatra este în acelaşi timp vindecător şi medium. Funcţia, de regulă ereditară, este accesibilă atît femeilor, cît şi bărbaţilor. Nimeni nu poate deveni *dukun* fără a fi supus unei iniţieri, adică fără a fi învăţat cum să se facă nevăzut şi cum să vadă spiritele în timpul nopţii. Şedinţa are loc sub un acoperămînt; după vreo cincisprezece minute, *dukun* începe să tremure, semn că sufletul său a părăsit trupul şi este în drum spre „satul spiritelor”. Sub acoperămînt se aud voci. *Dukun* le cere spiritelor sale să caute sufletul fugar al bolnavului. Transa este simulată; *dukun* nu are curajul să facă şedinţa la vedere, sub ochii tuturor, precum colegul său batak (Loeb, *Sumatra*, pp. 125-128). Îl regăsim pe *dukun* în insula Nias, alături de alte categorii de preoţi şi de vindecători. În timpul curei, *dukun* îmbracă un costum specia). Îşi pune podoabe în păr şi o bucată de stofă pe umeri. Şi aici, boala este pricinuită, de obicei, de răpirea unui suflet de către zei, demoni ori spirite, iar şedinţa constă în căutarea acestui suflet; în genera), se descoperă că sufletul a fost răpit de către „Şerpii Mării” (marea fiind un simbol al celuilalt tărîm). Pentru a-l aduce înapoi, vraciul se adresează celor trei zei - Ninwa, Falahi şi Upi -, pe care îi cheamă fluierînd întruna, pînă cînd ajunge să comunice cu ei; atunci intră în transă. Însă *dukun* foloseşte şi supţiunea, iar cînd izbuteşte să găsească pricina răului, le arată celor de faţă pietricele roşii şi albe (*ibid*., pp. 155 şi urm.),

Şamanul din Mentawei practică şi el vindecarea prin masaje, purificări, ierburi etc. Însă adevărata şedinţă urmează schema obişnuită în Indonezia: şamanul dansează multă vreme, cade la pămînt fără cunoştinţă, iar sufletul său este purtat la Cer într-o barcă trasă de vulturi. Acolo, în Cer, vorbeşte cu spiritele despre cauzele bolii (fuga sufletului; otrăvirea de către alţi vrăjitori) şi primeşte medicamente. Şamanul din Mentawei nu dă niciodată vreun semn de „posedare” şi nu ştie să alunge spiritele rele din trupul bolnavului.18 Este mai curînd un farmacist, care găseşte leacuri simple în urma unei călătorii la Cer. Transa nu este dramatică şi nu are loc nici un dialog cu spiritele cereşti. Şamanul nu pare să aibă legături cu demonii şi nici „putere” asupra lor.

18 LOEB, *Sumatra*, pp, 198 şi urm.; *id*., „Shaman and Seer”, pp. 66 şi urm.

O tehnică asemănătoare este folosită de şamanul kubu (din sudul insulei Sumatra), care dansează pînă cade în transă şi vede sufletul bolnavului luat în stăpînire de un spirit sau cocoţat ca o pasăre într-un copac (Loeb, *Sumatra*, p. 286).

ŞAMANISMUL ÎN INSULELE BORNEO ŞI CELEBES

La populaţia dusun din nordul insulei Borneo, care este protomalaieziană şi reprezentată de locuitorii aborigeni ai insulei, preotesele au un rol capital. Iniţierea lor ţine trei luni. În timpul ceremoniei, preotesele folosesc un limbaj secret. Îşi pun, cu acest prilej, un costum special: o pînză albastră le acoperă

faţa şi poartă o pălărie de formă conică, împodobită cu pene de cocoş şi cu scoici. Şedinţa constă în dansuri şi cîntece, în timp ce bărbaţii asigură doar acompaniamentul muzical. Însă tehnica lor specifică este divinatorie şi ţine mai curînd de magia mică decît de şamanismul propriu-zis; preoteasa ţine în echilibru pe deget un băţ de bambus şi îi cere să arate, printr-o anumită mişcare, dacă cineva a furat şi aşa mai departe.19

La populaţia dayak din interior există două feluri de magicieni vindecători: *daya beruri*, care sînt în general bărbaţi şi se ocupă de vindecări, şi *bar ich y* recrutaţi de obicei dintre femei specialiste ale „îngrijirii” recoltelor de paddy. Boala este interpretată fie prin prezenţa unui spirit rău în trup, fie prin plecarea sufletului. Şamanii din ambele categorii au însuşirea extatică de a vedea sufletul omenesc sau sufletul recoltei, chiar dacă acestea au fugit foarte departe. Ei urmăresc sufletele fugare, le prind (sub forma unui fir de păr) şi le aduc înapoi în trup (sau în recolte). Cînd boala este pricinuită de un spirit rău, şedinţa se reduce la o ceremonie de expulzare.20

La populaţia maritimă dayak, şamanul poartă numele de *manang* şi se bucură de un rang social foarte înalt, venind imediat după conducător, în genera), profesiunea de *manang* este ereditară; se disting însă două categorii: cei care au revelaţia sub formă de vise şi cei care au devenit *manang* prin propria voinţă şi, prin urmare, nu au spirite familiare. Oricum, calitatea de *manang* nu se dobîndeşte decît după o iniţiere cu învăţători autorizaţi (vezi mai sus, p. 67). Se cunosc *manang* bărbaţi şi *manang* femei, precum şi bărbaţi asexuaţi (impotenţi; vom vedea imediat care este semnificaţia rituală a acestora din urmă).

19 Ivor EVANS, *Studies*, pp. 4 şi urm.. 21 şi urm., 26 şi urm.

20 H. Ling ROTH, *Natives of Sarawak and British North Borneo*, I, pp. 259-263.

Manang are o cutie cu o mulţime de obiecte magice, printre care cele mai importante sînt cristalele de cuarţ, *bata Hau* („piatra luminii”), cu ajutorul cărora şamanul descoperă sufletul bolnavului. Pentru că

21 Cf. Ling ROTH, op. cit., I, pp. 265 şi urm.; Arh. J. PERHAM, „Manangism în Borneo”, *Journal of the Stroits Branek of the Royal Asiatic Society*, 19, Singapore, 1887, pp. 87-103, reluat de Ling ROTH, I, pp. 271 şi urm. Vezi şi W. STÖHR, „Das Totenritual der Dajak”, *Ethnologica*, n. s., I, Köln, 1959, pp. 152 şi urm. *Cf* de asemenea *ibid*., pp. 48 şi urm. (şamanul însoţeşte sufletul mortului pe celălalt tărîm).

22 Ling ROTH, I, p. 282. *Cf* dispariţia travestiţilor şi a invertiţilor sexuali la şamanii araucani (A. MÉTRAUX, „Le Shamanisme araucan”, pp. 315 şi urm.).

23 Ling ROTH, I. pp. 270 şi urm. Rareori un tînăr devine *manang bali.* În general, bătrînii sau bărbaţii fără copii sînt *manang bali*, fiind atraşi de situaţia materială. Pentru travestire şi schimbarea sexului la ciucci, *cf* BOGORAZ, *The Chukchee*, pp, 448 şi urm. În insula Rambree, pe coasta Birmaniei, unii vrăjitori

adoptă costumul boala este, şi de această dată, o fugă a sufletului, iar şedinţa are drept scop găsirea şi aducerea acestuia înapoi în trupul bolnavului. Şedinţa are loc noaptea. Trupul bolnavului este frecat cu pietre, apoi cei de faţă încep să murmure cîntece monotone, în vreme ce *manang* dansează pînă la epuizare: caută şi cheamă astfel sufletul bolnavului.

Dacă boala este gravă, sufletul scapă de mai multe ori din mîinile lui *manang*. O dată şamanul-conducător prăbuşit la pămînt, cei de faţă aruncă o pătură peste el şi aşteaptă rezultatul călătoriei sale extatice pentru că, îndată ce cade în extaz, *manang* coboară în Infern pentru a căuta sufletul bolnavului, Pînă la urmă îl găseşte şi se ridică dintr-o dată în picioare, ţinînd în mînă sufletul rătăcit, pe care i-l pune bolnavului înapoi în trup, prin creştet. Şedinţa poartă numele de *belian*, iar Perham deosebeşte pînă la paisprezcee feluri de şedinţe, după dificultăţile tehnice. Vindecarea se încheie cu sacrificarea unei găini.21 Sub forma sa actuală, *belian* al populaţiei maritime dayak pare un fenomen magico-religios destul de complex şi compozit. Iniţierea *manang* (frecarea cu pietre magice, ritualul înălţării etc.) şi unele elemente ale vindecării (importanţa cristalelor de cuarţ, frecarea cu pietre) atestă existenţa unei tehnici şamanice destul de vechi. Însă pseudo-transa (ascunsă cu grijă sub pătură) dovedeşte influenţe recente, de origine indo-malaieziană. Odinioară, toţi *manang*, o dată iniţiaţi, îmbrăcau veşminte femeieşti, pe care le păstrau apoi tot restul vieţii. Astăzi, obiceiul este întîlnit destul de rar.22 Totuşi, o categorie specială de *manang*, adică *manang bali* ai unor triburi maritime (necunoscuţi, de altfel, la tribul dayak din regiunea colinară), poartă veşminte femeieşti şi fac treburi de femeie. Uneori îşi iau chiar un „soţ”, înfruntînd batjocura satului. Travestirea, cu toate schimbările pe care le comportă, este acceptată în urma unui ordin supranatural primit de trei ori în vis: cine se împotriveşte merge spre moarte.23

Tot acest ansamblu de elemente cuprinde trăsături clare de magie feminină şi de mitologie matriarhală, care au dominat odinioară şamanismul tribului maritim dayak; aproape toate spiritele sînt chemate de *manang* sub numele de *ini*, „Mama cea Mare” (Ling Roth, I, p. 282). Totuşi, faptul că *manang bali* nu sînt cunoscuţi în interiorul insulei arată că întregul complex (travestire, impotenţă sexuală, matriarhat) a venit din afară, cu toate că acest lucru s-a întîmplat în vremuri străvechi.

La populaţia ngadju-dayak din sudul insulei Bornéo, intermediarii dintre oameni şi zei (mai ales Sangiang) sînt *balian* şi *basir*, preotesele-şamane şi preoţii-şamani asexuaţi (termenul *basir* înseamnă „incapabil de procreare, impotent”). Ultimii sînt de fapt hermafrodiţi, cu veşminte şi purtări femeieşti.24 Şi *balian*, şi *basir* sînt „aleşi” de Sangiang, iar fără chemarea lui, nimeni nu poate ajunge să-l slujească, nici măcar dacă recurge la tehnicile obişnuite ale extazului: dansul şi toba. Ngadju-dayak nu admit nici o abatere în această privinţă: extazul nu este posibil pentru cei care nu se simt chemaţi de

divinitate. Cît despre bisexualitatea şi impotenţa *basir*, ele vin din faptul că aceştia sînt socotiţi intermediari între cele două planuri cosmologice - Pămîntul şi Cerul -, iar persoana lor cuprinde atît elementul femînin (Pămîntul), cît şi pe cel masculin (Cerul).25 Este vorba de o androginie rituală, formulă arhaică bine cunoscută a biunităţii divine şi a *coincidentia oppositorum.26* Ca şi hermafrodismul *basir*, prostituţia *balian* este întemeiată pe valoarea sacră a „intermediarului”, pe necesitatea de a aboli polarităţile.

feminin, devin „soţia” unui coleg şi îi aduc o femeie în chip de o a doua soţie, cu care trăiesc amîndoi (WEBSTER, *Magic*, p. 192). Se vede limpede că este vorba de o travestire rituală, acceptată fie ca urmare a unei porunci divine, fie datorită însuşirilor magice ale Femeii.

24 Cu privire la acest aspect, vezi J. M. van der KROEF, „Transvestism and the Religious Hermaphrodite în Indonesia”, în *Journal of East Asiatic Studies*, III, Manila, 1959, pp. 257-265, *passim*.

25 H. SCHÄRER, „Die Vorstellungen der Oberund Unterwelt bei den Ngadju Dajak von Süd-Borneo”, pp. 78 şi urm.; *id*., *Die Gottesidee der Ngadjui Dajak*, pp. 59 şi urm.

26 Cf. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, pp. 359 şi urm.; trad. rom,, pp. 325 şi urm.

Zeii (Sangiang) se întrupează în *balian* şi *basir* şi vorbesc prin glasul lor. Fenomenul de întrupare nu este însă o „posedare”. *Balian* şi *basir* nu sînt niciodată luaţi în stăpînire de sufletele strămoşilor sau ale morţilor, fiind doar nişte instrumente de exprimare a divinităţilor.

Morţii se slujesc de o altă categorie de vrăjitori, *tukang tawur*. Extazul *balian* şi *basir* este provocat de Sangiang ori în urma călătoriilor mistice pe care slujitorii săi le fac în Cer pentru a vizita „satul zeilor”.

Se cuvin reţinute mai multe aspecte: vocaţia religioasă, hotărîtă numai de către zeii de sus; caracterul sacru al comportamentului sexual (impotenţă, prostituţie); rolul modest jucat de tehnica extazului (dans, muzică etc.); transa provocată de întruparea Sangiang sau de călătoria mistică în Cer; lipsa raporturilor cu sufletele strămoşilor şi, prin urmare, lipsa „posedării”. Toate aceste caracteristici dovedesc vechimea fenomenului religios. Deşi cosmologia şi religia populaţiei ngadju-dayak au suferit probabil influenţe asiatice, se poate presupune că *balian* şi *basir* reprezintă o formă străveche de şamanism autohton.

27 N. ADRIANI şi A. C. KRUYT, *De Bare'e-sprekende Toradjďs van MiddenCelebes*, Batavia, 4 vol., 1912-1914, vol. I-D, mai ales I, pp. 361 şi urm.; H, pp. 85-106, 109-146, şi *passim*; precum şi cuprinzătorul rezumat al lui H. H. JUYNBOLL, „Religionen der Naturvölker Indonesiens”, Vezi şi R, E. DOWNS, *The Religion of the Bare'e-speaking Toradja of Central Celebes*, Diss., Ley da, 1956, pp. 47 şi urm., 87 şi urm. *Cf*. j. FRAZER, *Aftermath*: *a Supplement to The Golden Bough*, Londra, 1936, pp. 209-212 (rezumat la ADRIANI şi KRUYT, pp.

376-393); H. G. Quaritch WALES, *Prehistory and Religion în South-East Asia*, pp, 81 şi urm. Alte descrieri ale şedinţelor şamanice destinate recuperării sufletului bolnavului se găsesc la FRAZER, *Aftermath*, pp. 212-213 (tribul dayak din sudul arhipelagului Bornéo), pp. 214-216 (tribul kayan din Sarawak, Bornéo).

Corespondentul lui *basir* de la ngadju-dayak este, la tribul toradja, *bajasa* („înşelător"). *Bajasa* sînt de obicei femei, a căror tehnică specifică este călătoria extatică la Cer şi în Infern, pe care o pot face fie în minte, fie *în concreto*. O ceremonie importantă este *momparilangka* („aşezarea pe locul de cinste"), care ţine trei nopţi la rînd:

bajasa duce sufletele femeilor şi ale fetelor la Cer, pentru a le purifica, iar în cea de-a treia noapte le aduce înapoi pe Pămînt şi le pune în trup. Şi *bajasa* au sarcina de a căuta sufletele rătăcitoare ale bolnavilor; cu ajutorul unui spirit *wurake* (care face parte din categoria spiritelor aerului), *bajasa* urcă pe curcubeu pînă la casa lui Pue din Songe şi aduce sufletul bolnavului. Tot ea este cea care caută şi aduce înapoi „sufletul orezului", cînd acesta a părăsit lanurile care se usucă şi ameninţă să piară. Capacităţile extatice ale *bajasa* nu se mărginesc însă la călătoriile cereşti şi orizontale: cu prilejul marii sărbători funerare *mompemate*, *bajasa* însoţesc sufletele morţilor pe celălalt tărîm.27

După R. E. Downs, „cîntecul povestea cum morţii erau treziţi din starea de torpoare, cum se îmbrăcau şi erau duşi, prin infern, pînă la arborele *dinang*, în care se căţărau pentru a atinge pămîntul, pe care ajungeau la Mori (la est de tribul toradja), pentru a fi însoţiţi apoi la templul sau la coliba de ceremonie. Acolo erau întîmpinaţi de rude, iar aceştia, împreună cu restul participanţilor, începeau să-i înveselească cu dansuri şi cîntece... A doua zi, şamanii însoţeau sufletele (*angga*) la locul de odihnă veşnică" (p. 89, după Kruyt).

Cele cîteva amănunte arată că *bajasa* din insulele Celebes sînt specialiste în marea dramă a sufletului: purificatoare, vindecătoare sau psihopompe, ele intervin doar atunci cînd este vorba de condiţia însăşi a sufletului omenesc. Se cuvine menţionat faptul că raporturile lor cele mai frecvente se stabilesc cu Cerul şi spiritele cereşti. Simbolismul zborului magic sau al înălţării pe curcubeu, care domină şamanismul australian, este străvechi. De altfel, tribul toradja cunoaşte şi el mitul lianei care lega odinioară Pămîntul de Cer şi îşi aminteşte de timpul pamdisiac în care comunicarea oamenilor cu zeii se făcea cu uşurinţă.28

„BARCA MORŢILOR" ŞI BARCA ŞAMANICĂ

28 Cu privire la ideologia şi practicile şamanice ale locuitorilor insulei Ceram, *cf. J. G*. RÖDER, *Alahatala*, pp. 46 şi urm., 71 şi urm., 83 şi urm., 118 şi urm.

29 Cf. Rosalind MOSS, *The Life öfter Death în Oceania and the Malay Archipelag*, Londra, 1925, pp. 4 şi urm., 23 şi urm. etc. Cu privire la legăturile dintre formele mormintelor şi concepţiile despre viaţa de după moarte în Oceania, vezi şi FRAZER, *La crainte des morts*, 1, pp. 231 şi urm.; Erich DOERR,

„Bestattungsformen în Ozeanien”, *Anthropos*, XXX, 1935, pp. 369-420, 727-765; Caria Van WYLICK, *Bestattungsbrauch und Jenseitsglaube auf Celebes*, Diss., Basel, 1940; Haga, 1941; R G. Quaritch WALES, *Prehistory*, pp. 90 şi urm.

„Barca morţilor” joacă un rol însemnat în Malaiezia şi în Indonezia, atît în practicile specific şamanice, cît şi în obiceiurile şi bocetele funerare. Toate aceste credinţe sînt legate, bineînţeles, de obiceiul de a pune morţii în bărci sau de a-i arunca în mare, pe de o parte, iar pe de altă parte, de mitologiile funerare. Obiceiul de a pune morţii în bărci s-ar putea explica prin existenţa unor vagi urme ale migraţiilor ancestrale29: barca ar aduce sufletul mortului înapoi în ţinutul de baştină, de unde au plecat strămoşii. Aceste eventuale urme şi-au pierdut însă semnificaţia „istorică” (cu excepţia, poate, a polinezienilor); „ţara de baştină” devîne un tărîm mitic, iar Oceanul care îl desparte de ţinuturile locuite este asimilat Apelor-Morţii.

Fenomenul este de altfel frecvent în orizontul mentalităţii arhaice, unde „istoria” este transformată fără încetare în categorie mitică.

Credinţe şi practici funerare asemănătoare (barca morţilor şi altele) se întîlnesc la germani30 şi la japonezi31. Dar, şi la unii şi la ceilalţi, precum şi în spaţiul oceanian, alături de un ţinut de dincolo maritim sau submarin (complexul „orizontal”) există şi un complex vertical: muntele ca tărîm al morţilor32 sau chiar Cerul. (Ne amintim că muntele este „încărcat” cu un simbolism ceresc.) în general, doar privilegiaţii (conducătorii, preoţii şi şamanii, iniţiaţii etc.) se îndreaptă spre Cer33; ceilalţi muritori călătoresc „orizontal” ori coboară în Infernul subpămîntean. Trebuie adăugat că problema tărîmului de dincolo şi a situării sale este foarte complexă, neputînd fi rezolvată doar prin ideile de „ţară de origine” sau prin formele de înmormîntare. În ultimă instanţă, este vorba de mitologii şi de concepţii religioase care, dacă nu sînt întotdeauna independente de obiceiurile şi practicile materiale, sînt oricum autonome ca structuri spirituale.

30 Cf. W. GOLTHER, *Handbuch der germanischen Mythologie*, Leipzig, 1895, pp. 90 şi urm,., 290, 315 şi urm.; O. ALMGREN, *Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden*, Frankfurt pe Main, 1934, pp. 191, 321 etc.; O. HÖFLER, *KultischeGeheimbünde der Germanen*, Ï, Frankfurt pe Main, 1934, pp. 196 etc.

31 Alexander SLA WIK, „Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen**, pp. 704 şi urm.

32 HÖFLER, I, pp. 221 şi urm. etc.; SLA WIK, pp. 687 şi urm.

33 Pentru a ne limita la domeniul care ne interesează, *cf*. W. J. PERRY, *Megalithic Culture of Indonesia*, Manchester, 1918, pp. 113 şi urm. (după moarte, conducătorii se înalţă la Cer); r. MOSS, pp. 78 şi urm., 84 şi urm. (Cerul, loc de odihnă pentru anumite clase privilegiate); A. RIESENFELD, *The Megalithic Culture of Melanesia*, pp. 654 şi urm.

În afara obiceiului de a pune morţii în bărci, în Indonezia şi, în parte, în Melanezia există trei mari categorii de fapte magico-religioase care implică folosirea (reală sau simbolică) a unei bărci rituale: 1) barca pentru îndepărtarea demonilor şi a bolilor; 2) cea pe care şamanul indonezian o foloseşte pentru „a zbura prin văzduh” în căutarea sufletului bolnavului; 3) „barca spiritelor”, care duce sufletele morţilor pe celălalt tărîm. În primele două categorii de rituri, şamanii au un rol capital, chiar exclusiv; cea de-a treia categorie, deşi constă într-o coborîre în Infern de tip şamanic, depăşeşte totuşi funcţia şamanului. Vom vedea îndată că „bărcile morţilor” sînt mai curînd evocate decît folosite, iar evocarea se face în timpul lamentaţiilor funerare recitate de „bocitoare” şi nu de şamani.

În fiecare an sau în timpul epidemiilor, demonii bolii sînt alungaţi astfel: sînt prinşi şi închişi într-o cutie sau puşi direct în barcă, aceasta fiind împinsă pe apă; ori se cioplesc în lemn mai multe chipuri care reprezintă bolile şi care se fixează în barca lăsată apoi în voia valurilor. Această practică, larg răspîndită în Malaiezia34 şi în Indonezia35, este adesea executată de şamani şi de vrăjitori. Alungarea demonilor bolii în timpul epidemiilor este probabil o imitaţie a ritualului, mai arhaic şi mai universal, al îndepărtării „păcatelor” cu prilejul Anului Nou, cînd se procedează la o refacere integrală a puterii şi sănătăţii unei societăţi,36

În afară de aceasta, şamanul indonezian foloseşte o barcă pentru vindecarea magică. În tot spaţiul indonezian predomină ideea că boala se datoreşte rătăcirii sufletului. De cele mai multe ori, se spune că sufletul a fost răpit de demoni ori de spirite, iar şamanul trebuie să folosească o barcă pentru a porni în căutarea sa. Este de pildă cazul *balian* al tribului dusun; dacă el crede că sufletul bolnavului a fost luat de un spirit al aerului, îşi face o barcă în miniatură, avînd la un capăt o pasăre de lemn. Cu această barcă, şamanul face o călătorie extatică în văzduh, uitîndu-se în toate părţile, pînă cînd găseşte sufletul bolnavului. Tehnica este cunoscută atît de tribul dusun din nord, cît şi de cel din sudul şi din estul insulei Bomeo. Şamanul *maangan* are şi o barcă lungă de un metru sau doi, pe care o ţine în casă şi în care urcă atunci cînd vrea să ajungă la zeul Sahor pentru a-i cere ajutorul.37

34 Cf. de pildă SKEAT, *Malay Magic*, pp. 427 şi urm. etc.; Jeanne CUISINIER, pp. 108 şi urm. Obiceiul se întîlneşte şi în insulele Nicobar: *cf*. G. WHITEHEAD, p. 152 (fotografie).

35 A, STEINMANN, „Das Kultische Schiff în Indonesien”, pp. 184 şi urm. (Bomeo de Nord, Sumatra, Java, insulele Moluce etc.).

36 Cf. Mircea ELIADE, *Le Mythe de l'éternel retour*, pp. 87 şi urm.

37 A. STEINMANN, pp. 190 şi urm. Barca şamanică se mai întîlneşte şi în alte părţi, de exemplu în America (şamanul coboară în Infern cu barca; *cf*. G. BUSCHAN, ed., *illustrierte Völkerkunde*, Stuttgart, 2 vol., 1922-1926, I, p. 134; STEINMANN, p. 192).

Ideea unei călătorii cu barca în văzduh nu este decît aplicarea indoneziana a tehnicii şamanice a înălţării la Cer. Deoarece barca avea un rol fundamental în călătoriile extatice pe celălalt tărîm (ţinut al morţilor sau al spiritelor) - călătorii făcute fie pentru a însoţi mortul în Infern, fie pentru a căuta sufletul bolnavului răpit de demoni ori de spirite -, s-a ajuns la folosirea bărcii chiar pentru a se ajunge la cer, în transă. Contopirea sau convieţuirea celor două simbolisme şamanice (călătoria orizontală în lumea de dincolo, înălţarea pe verticală la Cer) este atestată de prezenţa unui Arbore Cosmic chiar în barca şamanului. Arborele este reprezentat uneori ca înălţîndu-se în mijlocul bărcii, sub forma unei lănci sau a unei scări care leagă Pămînt şi Cer.38 Regăsim aici simbolismul „Centrului”, care îi îngăduie şamanului să pătrundă în Cer.

38 A, STEINMANN, pp. 193 şi urm.; H. G. Quaritch WALES, *Prehistory*, pp. 101 şi urm. După W. SCHMIDT {*Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker*, Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften în Wien, Lin, pp. 1 -142), Arborele Cosmic indonezian este de origine lunară, apărînd aşadar în prim-plan în mitologiile din partea de apus a Indoneziei (în Bornéo, la sud de Sumatra şi în Malacca), dar lipseşte în părţile de răsărit, unde mitologia lunară a fost probabil înlocuită cu miturile solare; *cf.* STEINMANN, pp. 192, 199. Au fost însă aduse numeroase critici la adresa acestei construcţii astro-mitologice; *cf* de exemplu F. SPEISER, „Melanesien und Indonesien”, *Zeitschrift fur Ethnologie*, LXXX, 1938, pp. 463-481 (pp. 464 şi urm.); se cuvine să mai observăm că Arborele Cosmic cuprinde un simbolism mult mai complex şi că doar unele din aspectele sale (de exemplu reînnoirea periodică) pot fi interpretate în funcţie de o mitologie lunară; *cf*, ELIADE, *Tratat*, pp. 236 şi urm.; trad. rom., pp. 220 şi urm.

39 Cf de exemplu A. C. KRUJT (KRUYT), „Indonesians”, în J. H A STINGS, ed., *Encyclopedia of Religion and Ethics*, VII, New York, 1951, pp. 232-250 (p. 244); R. MOSS, p. 106. La triburile toradja orientale, la opt-nouă zile după moarte, şamanul coboară în lumea inferioară pentru a aduce înapoi sufletul răposatului şi pentru a-l însoţi în Cer, într-o barcă (H. G. Quaritch WELLS, *Prehistory*, pp. 95 şi urm., după N. ADRIANI şi A. *C*. KRUYT).

În Indonezia, şamanul îl însoţeşte pe răposat pe celălalt tărîm şi foloseşte adesea o barcă pentru această călătorie extatică.39 Vom vedea îndată că bocitoarele dayak din Bornéo au acelaşi rol, recitind cîntece rituale în care este vorba de călătoria mortului cu barca. În Melanezia mai există obiceiul de a dormi alături de cadavru; în vis, sufletul răposatului este însoţit şi călăuzit pe celălalt tărîm, iar la trezire, se povestesc peripeţiile călătoriei (R. Moss, pp. 104 şi urm.).

Această ultimă practică ar trebui apropiată, pe de o parte, de însoţirea rituală a mortului de către şaman sau de către bocitoare (Indonezia), iar pe de altă parte, de oraţiile funebre rostite la mormînt, în Polinezia. Pe planuri

diferite, toate aceste rituri şi obiceiuri urmăresc acelaşi scop: însoţirea mortului pe celălalt tărîm. Însă numai şamanul este psihopomp propriu-zis şi numai el poate însoţi şi călăuzi mortul *în concreto*.

CĂLĂTORIILE PE LUMEA CEALALTĂ LA POPULAŢIA DAYAK

Fără a fi executate de şamani, ceremoniile funerare la populaţia maritimă dayak au o oarecare legătură cu şamanismul. O bocitoare de meserie, a cărei vocaţie a fost hotărîtă de apariţia în vis a unui zeu, povesteşte îndelung (povestirea durează uneori douăsprezece ore) peripeţiile călătoriei mortului pe lumea cealaltă. Ceremonia are loc îndată după moarte. Bocitoarea se aşază lîngă cadavru şi vorbeşte cu glas monoton, fără nici un fel de acompaniament muzical. Scopul povestirii este de a împiedica rătăcirea sufletului mortului în timpul călătoriei sale spre Infern. De fapt, bocitoarea are rol de psihopomp, chiar dacă nu însoţeşte chiar ea mortul; dar textul ritual urmează un itinerar destul de precis. Bocitoarea caută mai întîi un mesager, pentru a transmite în Infern ştirea apropiatei sosiri a noului venit în zadar se adresează păsărilor, fiarelor sălbatice, peştilor; nimeni nu îndrăzneşte să treacă graniţa care desparte viii de morţi. În sfîrşit, Spiritul Vîntului primeşte să ducă mesajul mai departe. Porneşte pe o cîmpie fără sfîrşit: se caţără într-un copac pentru a-şi căuta drumul, pentru că este întuneric şi în toate părţile se întind poteci care duc în Infern; într-adevăr, sînt 77 x 7 drumuri care duc toate spre ţinutul morţilor. Din vîrful copacului, Spiritul Vîntului zăreşte cărarea cea mai bună; îşi părăseşte chipul omenesc şi se aruncă precum un uragan spre Infern. Morţii, speriaţi de furtuna izbucnită din senin, se îngrijorează şi îl întreabă de unde a pornit. A murit cutare, răspunde Spiritul Vîntului, şi ne grăbim să aducem sufletul. Bucuroase, spiritele sar într-o barcă şi vîslesc cu asemenea putere încît ucid toţi peştii întîlniţi în cale. Opresc barca în dreptul locuinţei mortului, se reped şi apucă sufletul care, înspăimîntat, se zbate şi strigă. Dar, înainte de a ajunge la malurile Infernului, se linişteşte.

Bocitoarea îşi sfîrşeşte cîntecul. Şi-a îndeplinit sarcina: povestind toate peripeţiile celor două călătorii extatice, a călăuzit de fapt mortul spre noua sa locuinţă. Aceeaşi călătorie pe lumea cealaltă este istorisită de bocitoare cu prilejul ceremoniei *pana*, cînd trimite în Infern ofrandele de hrană pentru morţi; numai după ceremonia *pana*, răposaţii pot conştientiza noua lor condiţie de morţi. La sfîrşit, bocitoarea pofteşte sufletele morţilor la marele festival funerar *gawei antu*, care are loc de la unul la patru ani după moarte; se adună un mare număr de oaspeţi, iar morţii sînt printre ei. Cîntecul bocitoarei spune cum aceştia părăsesc bucuroşi Infernul, se urcă în barcă şi se reped să ia parte la banchet.40

Fireşte, nu toate aceste ceremonii funerare au un caracter şamanic: în *pana* şi *gawei antu*, cel puţin, nu există legătură directă de natură mistică între mort şi bocitoarea care istoriseşte călătoriile în lumea cealaltă. De fapt, avem aici o literatură rituală care păstrează schemele coborîrilor în Infern, şamanice

sau nu. Nu trebuie să uităm că şamanul, altaic sau altfel, însoţeşte şi el morţii în Infern; cum am văzut mai înainte, în tot spaţiul indonezian, barca morţilor - la care ne-am referit mereu în legătură cu obiceiurile funerare pe care le-am prezentat pe scurt - este prin excelenţă un mijloc şamanic de călătorie extatică. Bocitoarea însăşi, chiar dacă nu are nici o funcţie magico-religioasă, nu este un personaj „profan”. Ea a fost aleasă de un zeu, a avut vise şi revelaţii. Este, într-un fel, o „clarvăzătoare”, o „inspirată”, care asistă, cu mintea, la călătoriile în Infern şi cunoaşte prin urmare lumea cealaltă, cu topografia şi itinerarele sale.

Din punct de vedere morfologic, bocitoarea dayak se situează pe acelaşi plan cu prezicătoarele şi poetele lumii arhaice indo-europene; o anumită categorie de creaţii literare tradiţionale vine din „viziunile” şi „inspiraţia” unor astfel de femei alese de zei, ale căror vise, reale sau cu ochii deschişi, sînt tot atîtea revelaţii mistice.

ŞAMANISMUL MELANEZIAN

40 Textele şi povestirile bocitoarelor dayak au fost publicate, în cea mai mare parte, de arhidiaconul PERHAM în lucrarea sa *Matiangism în Borneo* şi republicate, în formă prescurtată, de H. Ling ROTH, *The Natives of Sarawak and British North Bornéo*, I, pp. 203 şi urm. şi de reverendul W. HOWELL, „A Sea-Dayak Dirge”, *Sarawak Museum Journal*, 1, 1911, pp. 5-73 (articol la care nu am avut acces şi pe care îl cunoaştem din extrasele largi citate de H. M. şi N. K. CHADWICK, *The Growth of Literatuře*, III, pp. 488 şi urm.). Cu privire la credinţele şi obiceiurile funerare la populaţia ngadju dayak, din sudul insulelor Borneo, vezi H. SCHÄRER, *Die Gottesidee der Ngadju Dayak*, pp. 159 şi urm.

Nu intră în sarcina noastră prezentarea, fie şi în rezumat, a credinţelor şi mitologiilor melaneziene care alcătuiesc baza ideologică a practicilor vracilor. Ne vom mărgini să arătăm că se pot deosebi în Melanezia, în linii mari, trei tipuri de cultură, fiecare fiind răspîndită de unul din cele trei grupuri etnice care au populat, probabil, acest spaţiu, sau doar l-au străbătut: papuasu aborigeni, cuceritorii cu pielea albă care au adus agricultura, megaliţii şi alte forme de civilizaţie şi care au trecut apoi în Polinezia şi, în sfîrşit, melanezienii cu pielea neagră, ultimii sosiţi în insule.41 Imigranţii cu pielea albă au răspîndit o mitologie foarte bogată, centrată pe un erou-cultural (Qat, Ambat etc.) aflat în legătură directă cu Cerul; acesta îşi ia drept soţie o zînă din Cer, căreia îi fură aripile şi i le ascunde, din precauţie, pentru a o urmări apoi pînă la Cer, căţărîndu-se într-un copac, pe o liană sau pe un „lanţ de săgeţi”, dacă nu este chiar el născut în Cer 42 Miturile lui Qat corespund miturilor polineziene ale lui Tagaro şi ale lui Maui, ale căror legături cu Cerul şi cu făpturile cereşti sînt bine cunoscute. Este posibil ca tema mitică a „călătoriei în Cer” să fi fost aplicată noilor veniţi cu pielea albă de către aborigenii papuaşi, dar ar fi zadamic să explicăm originea unui asemenea mit (cu răspîndire, de altfel, universală) prin evenimentul istoric al sosirii sau al plecării imigranţilor.43 Revenim la ceea ce

am mai spus: departe de a „crea” mituri, evenimentele istorice ajung să fie integrate în categoriile mitice.

41 A. RIESENFELD, *The Megalithic Culture of Melanesia*, pp. 665 şi urm., 680 etc.

Lucrarea cuprinde o bibliografie imensă şi o cercetare critică a lucrărilor precedente, mai ales a celor elaborate de RIVERS, DEACON, LA Y ARD, SPEISER. Cu privire la legăturile culturale dintre Melanezia şi Indonezia, vezi F. SPEISER, „Melanesien und Indonesien”; cu privire la relaţiile cu Polinezia (şi în sens „anti-istoricist”), vezi R. W. WILLIAMSON, *Essays în Polynesian ethnology* (Ralph PIDDINGTON, ed.), Cambridge, 1939, pp. 302 şi urm. Pentru tot ceea ce este legat de preistorie şi de primele migraţii ale austronezienilor, care au răspîndit o cultură megalitică şi o ideologie specifică (vînătoarea de capete etc.) din China de Sud în Noua Guinee, vezi memoriul lui R. von HEINE-GELDERN, „Urheimat und früheste Wanderungen der Austronesier” *Anthropos*, XXVII, 1932, pp. 543-619. După cercetările lui RIESENFELD, făuritorii culturii megalitice din Melanezia ar proveni dintr-un spaţiu delimitat de Formosa, Filipine şi Celebes (p. 668). Vezi şi Joachim STERLY, „*Heilige Männer*” *und Medizinmänner în Melanesien*, Diss., Köln, 1965.

42 Cf RIESENFELD, pp. 78, 80 şi urm., 102 şi *passim*.

43 Ceea ce încearcă RIESENFELD să dovedească în lucrarea sa, de altfel admirabilă.

Oricum, alături de tehnicile de vindecare magică a căror vechime nu poate fi pusă la îndoială, se constată în Melanezia lipsa unei tradiţii şi a unei iniţieri şamanice propriu-zise. Dispariţia iniţierilor şamanice poate fi pusă pe seama creşterii rolului societăţilor secrete pe baze iniţiatice.44 în orice caz, funcţia esenţială a vracilor se limitează la vîndecări şi la divînaţie. Alte însuşiri spceific şamanice (zborul magic, de pildă) rămîn apanajul aproape exclusiv al magicienilor negri. (De altfe). ccea ce e cunoscut în general sub numele de „şamanism” nu este nicăieri atît de fărîmiţat ca în Oceania, şi mai ales în Melanezia, între o mulţime de grupuri magico-religioase - în care găsim preoţi, vraci, vrăjitori, ghicitori, „posedaţi” şi alţii.) În sfîrşit, lucru pe care îl socotim foarte important, numeroase motive care fac parte, într-un fel sau altul, din ideologia şamanică, supravieţuiesc doar în mituri sau credinţe funerare. Ne-am referit mai înainte la motivul eroului-civilizator care comunică cu Cerul cu ajutorul unui „lanţ de săgeţi” sau al unei liane etc.; vom avea prilejul să revenim asupra acestui aspect (*cf*. pp. 389 şi urm.). Să mai amintim credinţa conform căreia răposatul, sosind în ţinutul morţilor, suferă o mutilare din partea Paznicului: i se găuresc urechile45. Or, am văzut că această operaţie este proprie iniţierilor şamanice.

44 Problema este mult prea complexă pentru a putea fi abordată aici. Există fără îndoială o asemănare morfologică izbitoare între toate formele de iniţiere, iniţieri de vîrstă, iniţieri în societăţile secrete sau iniţieri şamanice.

Pentru a da un singur exemplu, candidatul la o societate secretă din Malekula urcă pe o platformă pentru a sacrifica un porc (A, B. DEACON, *Malekula*), or, cum am văzut mai sus (pp. 129 şi urm.), urcatul pe o platformă sau într-un copac este un rit întîlnit cu deosebire în iniţierile şamanice.

45 G. B. SELIGMAN, *The Melanesians of British New Guinea*, Cambridge, 1910, pp. 158, 273 şi urm. (Roro), p. 189 (Koita). Vezi şi Kira WEINBERGER-GOEBEL, „Melanesische Jenseitsgedanken”, *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, V, 1943, pp. 95-124 (p. 114).

46 R. F. FORTUNE, *Sorcerers of Dobu*, Londra, 1932, pp. 295 şi urm.

47 Ibid., pp. 150 şi urm., 296 etc. Originea mitică a focului din vaginul unei femei bătrîne (*ibid.*, pp. 296 şi urm.) ar putea indica anterioritatea magiei feminine faţă de vrăjitoria masculină.

În Dobu, una din insulele din Noua Guinee orientală, se crede că vrăjitorul este „fierbinte”, iar magia este asociată cu căldura şi focul, idee care aparţine şamanismului arhaic şi care a supravieţuit chiar în ideologiile şi tehnicile evoluate (vezi mai jos, pp. 432 şi urm.). Din acest motiv, magicianul trebuie să-şi păstreze trupul „uscat” şi „fierbinte”, ceea ce se străduieşte să facă bînd apă sărată şi mîncînd mîncăruri picante 46 Vrăjitorii şi vrăjitoarele din Dobu zboară prin văzduh, iar în timpul nopţii se pot vedea dîrele de foc pe care le lasă în urma lor.47 Zborul este rezervat mai ales femeilor pentru că, în Dobu, tehnicile magice sînt împărţite între cele două sexe astfel: femeile sînt adevăratele vrăjitoare, lucrează direct cu sufletul, în vreme ce trupul lor este cufundat în somn, şi atacă direct sufletul victimei (pe care îl pot smulge din trup, pentru a-l distruge apoi); vrăjitorii lucrează numai prin intermediul farmecelor magice (Fortune, *ibid.*, p. 150). Diferenţa de structură dintre magicienii-ritualişti şi cei extatici îmbracă aici aspectul unei împărţiri bazate pe sex.

În Dobu, ca şi în alte regiuni din Melanezia, boala este pricinuită fie de vrajă, fie de spiritele morţilor. Şi într-un caz, şi în celălalt, cel atacat este sufletul bolnavului, chiar dacă nu este răpit şi smuls din trup, ci numai rănit. În ambele ipoteze, este chemat vraciul, care descoperă cauza bolii privind îndelung în cristale sau în apă. Se constată că sufletul a fost răpit din unele manifestări patologice ale bolnavului; acesta aiurează sau vorbeşte despre bărci plutind pe apă şi altele; este un semn că sufletul a părăsit trupul. Vindecătorul îl zăreşte în cristal pe cel care a provocat boala, fie că persoana este vie sau moartă. Cel care a făcut vraja este cumpărat, pentru a i se potoli duşmănia, sau i se aduc ofrande mortului, dacă se află că acesta a pricinuit suferinţa.48 în Dobu, divinaţia este practicată de toată lumea, dar fără magie (Fortune, p. 155); de asemenea, toată lumea are cristale vulcanice despre care se crede că zboară singure dacă sînt lăsate la vedere şi de care vrăjitorii se slujesc pentru a „vedea” spiritele (*ibid.*, pp. 298 şi urm.). Nu mai există nici o învăţătură ezoterică legată de aceste cristale (*ibid.*), ceea ce dovedeşte

decadenţa şamanismului masculin în Dobu, din moment ce în alte părţi există o învăţătură a maestrului către novice pentru tot ceea ce este legat de ştiinţa farmecelor malefice (*ibid.*, pp. 147 şi urm.).

48 Ibid., pp. 154 şi urm. Cu privire la metoda vada (moartea prin magie), *cf. ibid.*, pp. 284 şi urm.; SELIGMAN, pp. 170 şi urm.

În toată Melanezia, boala începe să fie tratată prin jertfe şi rugăciuni adresate spiritului mortului, ca acesta să „ia înapoi boala”. Dacă acest demers întreprins de membrii familiei nu dă rezultate, este chemat un *mane kisu*, un „doctor”, care descoperă, prin mijloace magice, mortul care a pricinuit boala şi îl roagă să îndepărteze cauza răului. În caz de eşec, este chemat un alt doctor. Pe lîngă cura magică, *mane kisu* freacă trupul bolnavului şi îi face tot felul de masaje, în Ysabel şi Florida, doctorul agaţă un obiect greu la capătul unui fir şi începe să rostească numele unor persoane decedate de curînd:

cînd ajunge la cea care a provocat boala, obiectul începe să se mişte.

Mane kisu întreabă ce jertfă doreşte - un porc, un peşte, un om -, iar răposatul îi răspunde în acelaşi fel.49 În Santa Cruz, spiritele provoacă bolile aruncînd săgeţi magice, pe care vindecătorul le scoate prin masaje (Codrington, p, 197). În insulele Bank, boala este îndepărtată cu ajutorul masajelor sau al supţiunii; şamanul îi arată apoi bolnavului un fragment de os, de lemn sau o frunză şi îi dă să bea apa în care au fost puse pietre magice.50 *Mane kisu* aplică aceeaşi metodă divinatorie în alte împrejurări; de pildă, înainte de plecarea pescarilor, este întrebat un *îindalo* (spirit) dacă pescuitul va fi bogat, iar barca dă răspunsul mişcîndu-se (Codrington, 210). La Motlav şi în alte insule din arhilepagul Bank, pentru a găsi autorul unui furt, se foloseşte un băţ de bambus în care locuieşte un spirit; băţul se îndreaptă singur spre hoţ (*ibid.*).*51*

49 R. H. CODRINGTON, *The Melanesians*; *Studies în Their Anthropology and Folklore*, Oxford, 1891, pp. 194 şi urm.

50 Ibid., p. 198; aceeaşi tehnică se întîlneşte în insulele Fidji (*ibid.*, p. 1). Cu privire la pietrele magice şi la cristalele de cuarţ ale vrăjitorilor melanezieni, vezi SELIGMAN, pp. 284-285.

51 Vraciul din Koita, *cf* SELIGMAN, pp. 167 şi urm.; cel din Roro, *ibid.*, pp, 278 şi urm.

52 CODRINGTON, pp. 209 şi urm. În insula Lepers, se crede că spiritul Tagaro îşi dăruieşte puterea spirituală unui om, ca acesta să poată descoperi lucruri ascunse şi să le poată dezvălui (*ibid.*, p. 210). Menalezienii nu confundă nebunia - care este şi ea o posedare de către un *tindalo* - cu posedarea propriu-zisă, care urmăreşte un scop, şi anume dezvăluirea unui lucru (*ibid.*, p. 219). În timpul posedării, omul mănîncă o cantitate apreciabilă de alimente şi îşi arată însuşirile magice: înghite cărbuni aprinşi, ridică greutăţi uriaşe şi prezice viitorul (*ibid.*, p. 219).

Dincolo de această categorie de ghicitori şi de vindecători, orice făptură omenească poate fi posedată de un spirit sau de un mort; cînd acest lucru se întîmplă, vorbeşte cu un glas straniu şi profetizează. Cel mai adesea, posedarea este involuntară; omul este cu vecinii şi vorbeşte de cutare sau cutare lucru; deodată începe să tremure şi să strănute. „Ochii săi aruncă priviri sălbatice, membrele i se răsucesc, trupul începe să i se zbată, la colţurile gurii se iveşte spuma. Deodată se aude un glas, care nu este al lui, şi care aprobă sau dezaprobă hotărîrea luată. Un asemenea individ nu foloseşte nici un mijloc pentru a chema spiritul; acesta vine asupra lui, din voinţa lui, *mana* îl domină şi cînd pleacă îl lasă complet epuizat.”52

În alte regiuni ale Melaneziei, de exemplu în Noua Guinee, se foloseşte în toate împrejurările posedarea de către o rudă moartă.

Cînd cineva este bolnav sau se doreşte descoperirea a ceva necunoscut, un membru al familiei ia pe genunchi sau pe umăr chipul defunctului căruia i se va cere sfatul şi se lasă „posedat” de sufletul acestuia.53 însă aceste situaţii în care cineva devine spontan medium, foarte frecvente în Indonezia şi în Polînezia, nu au cu şamanismul propriu-zis decît legături superficiale. Le-am citat doar pentru a aminti climatul spiritual în care s-au dezvoltat tehnicile şi ideologiile şamanice.

ŞAMANISMUL POUNEZIAN

53 J. G. FRAZER, *The Beliefin Immortality and the Workship ofthe Dead*, Londra, 3 vol., 1913-1924,1, p. 309.

54 E. S, HANDY (*Polynesian Religion*) încercase să delimiteze ceea ce el numea cele două straturi ale religiei polineziene, unul de origine indiană, altul avîndu-şi rădăcinile în China. Comparaţiile sale se întemeiau însă pe analogii destul de vagi; vezi critica lui PIDDINGTON, în *Essays în Polynesian Ethnology* de R.W. WILLI AM SON, pp. 257 şi urm. (Cu privire la analogiile asiatico-polineziene, *cf ihid.t* pp. 257 şi urm.) Se pot însă stabili, fără nici o îndoială, unele secvenţe culturale în Polinezia, făcîndu-se apoi, pe această bază, istoria complexelor culturale şi arătîndu-se chiar originea lor probabilă; *cf* de ex. Edwin G. BURROWS, „Culture-Areas în Polynesia”, *Journal ofthe Polynesian Society*, XLIX, Wellington, 1940, pp. 349-363, care discută tocmai criticile făcute de PIDDINGTON (vezi mai sus, pp. 267, nota 72). Totuşi, nu credem că astfel de cercetări, deşi interesante, pot rezolva problema ideologiilor şamanice şi a tehnicilor extazului. Cît despre eventualele contacte dintre Polinezia în Polinezia, lucrurile sînt complicate de existenţa mai multor categorii de specialişti în domeniul sacrului, care au cu toţii raporturi mai mult sau mai puţin directe cu zeii şi cu spiritele. Este vorba, în linii mari, de trei mari categorii de funcţionari religioşi: conducătorii divini (*ariki*)*y* profeţii (*taula*) şi preoţii (*tohunga*), la care se adaugă vindecătorii, vrăjitorii, necromanţii şi „posedaţii” spontani care folosesc pînă la urmă, cu toţii, cam aceeaşi tehnică:

intrarea în contact cu zeii sau cu spiritele, care urmează să-i inspire şi să-i „posede”.

Cel puţin anumite ideologii şi tehnici religioase au fost probabil influenţate de ideile asiatice, dar problema relaţiilor culturale dintre Polinezia şi Asia Meridională este departe de a fi clarificată şi, oricum, nu poate fi trecută cu vederea.54

Trebuie remarcat încă de la Început că esenţa ideologiei şi a tehnicii şamanice, care este comunicarea dintre cele trei zone cosmice de-a lungul unui ax aflat în „Centru” şi facultatea de înălţare sau de zbor magic, este amplu atestată în mitologia polineziană şi continuă să supravieţuiască în credinţele populare legate de vrăjitori.

Ne vom mărgini la doar cîteva exemple: vom mai reveni asupra temei mitice a înălţării. Eroul Maui, ale cărui mituri se întîlnesc în toată aria polineziană şi chiar o depăşesc, este cunoscut pentru înălţările sale la Cer şi coborîrile în Infern,55 Maui îşi ia zborul sub înfăţişarea unei porumbiţe, iar cînd vrea să coboare în Infern, smulge stîlpul central al casei şi simte, prin deschizătură, vîntul din regiunile inferioare.56 Numeroase alte mituri şi legende vorbesc despre înălţarea la Cer cu ajutorul lianelor, al copacilor sau al zmeielor, iar semnificaţia rituală a acestui joc dovedeşte, pretutindeni în Polinezia, credinţa în posibilitatea unei înălţări la Cer şi dorinţa respectivă.57 În sfîrşit, ca peste tot, vrăjitorii şi profeţii polinezieni se bucură de reputaţia de a zbura prin văzduh şi de a parcurge într-o clipită distanţe enorme (Handy, p. 164), şi America, vezi privirea generală foarte clară a lui James HORNELL, „Was There Pre-Columbian Contact Between the Peoples of Oceania and South America?”

55 Vom găsi toate miturile, precum şi o bogată documentaţie, în volumul Katharinei LUOMALA, „Maui-of-a-Thousand-Tricks; His Oceanic and European Biographers”, *Bernice P. Bishop Museum Bulletin*, 198, Honolulu, 1949. Cu privire la tema înălţării, vezi N. K. CHADWICK, „Notes on Polynesian Mythology”.

56 HANDY, *Polynesian Religion*, p. 83. Coborîrea în Infern sub înfăţişarea unei porumbiţe, N, K. CHADWICK, „The Kite: a Study în Polynesian Tradition”, p. 476,

57 Vezi *ibid.*, *passim*. Vezi şi mai jos, pp. 435 şi urm.

Se cuvine să mai amintim o categorie de mituri care, fără a aparţine ideologiei şamaniste propriu-zise, dezvăluie o temă şamanică fundamentală: cea a coborîrii în Infern pentru a aduce înapoi sufletul femeii iubite. Astfel, eroul maori Hutu coboară în Infern în căutarea prinţesei Pare, care şi-a luat viaţa din pricina lui. Hutu se întîlneşte cu Marea-Doamnă-a-Nopţii, care domneşte peste Ţinutul Umbrelor, şi o înduplecă să-l ajute: aceasta îi arată calea pe care o va urma şi îi dă un coş cu merinde, ca nu cumva să se atingă de mîncarea din Infern. Hutu o găseşte pe Pare printre umbre şi izbuteşte s-o aducă înapoi pe

Pămînt. Eroul pune apoi sufletul la loc în trupul lui Pare, iar prinţesa învie, în insulele Marchize există o poveste despre iubita eroului Kena, care îşi luase şi ea zilele pentru că iubitul său o certase: Kena coboară în Infern, prinde sufletul într-un coş şi se întoarce pe Pămînt. În versiunea din Mangaiana, Kura moare întîmplător şi este adusă înapoi din Ţinutul Morţilor de către soţul ei. În Hawaii se vorbeşte de Hiku şi Kawelu, a căror poveste seamănă cu aceea a lui Hutu şi a lui Pare din Noua Zeelandă. Părăsită de iubit, Kawelu moare de durere. Hiku coboară în Infern pe o coardă de viţă, prinde sufletul lui Kawelu, îl închide într-o nucă de cocos şi se întoarce pe Pămînt. Sufletul este pus înapoi în trupul fără viaţă în felul următor: Hiku bagă sufletul în degetul mare de la piciorul sting apoi, frecînd talpa piciorului şi glezna, îl aduce în inimă. Înainte de a coborî în Infern, Hiku avusese grijă să-şi ungă trupul cu ulei rînced, ca să miroasă a cadavru, ceea ce nu făcuse Kena, care fusese descoperit imediat de Doamna Infernului (Handy, pp. 81 şi urm.).

După cum vedem, miturile polineziene privitoare la coborîrea în Infern se apropie mai curînd de mitul orfic decît de şamanismul propriu-zis. Am avut prilejul de a găsi acelaşi motiv în folclorul nord-american (*cf.* pp. 288 şi urm.). Să observăm totuşi că reintegrarea sufletului lui Kawelu se desfăşoară după procedeul şamanic.

Iar capturarea sufletului ajuns în Infern aminteşte şi ea de modul în care şamanii pornesc să caute şi să prindă sufletele bolnavilor, fie că acestea au pătruns în Ţinutul Morţilor, fie că sînt numai rătăcite undeva, departe. Cît despre „mirosul celor vii”, aceasta este o temă folclorică larg răspîndită, integrată fie în miturile de tip orfic, fie în coborîrile şamanice.

Cu toate acestea, cele mai multe fenomene şamanice polineziene sînt de natură mai deosebită, reducîndu-se, cel mai adesea, la posedarea de către zei sau spirite, cerută îndeobşte de preot sau de profet, dar putîndu-se produce şi spontan. Posedarea şi inspiraţia venite de la zei este specialitatea profeţilor, *taula*, dar poate fi practicată şi de preoţi, iar în insulele Samoa şi Tahiti, de exemplu, este accesibilă tuturor capilor de familie; zeul patron al familiei vorbeşte, de obicei, prin gura şefului acesteia (Handy, p. 136). Un *tauta atua* pretinde că poate intra în legătură cu fraţii săi răposaţi, că îi poate vedea limpede, iar cînd are loc apariţia, îşi pierde cunoştinţa (Loeb, „The Shaman of Niue”, pp. 399 şi urm.). În acest caz, spiritele fraţilor săi îi dezvăluie cauzele şi leacurile bolii, sau îi arată dacă bolnavul este condamnat. S-a păstrat însă amintirea unor vremuri în care şamanul era „posedat de zei” şi nu „posedat de spirite”, ca în zilele noastre (*ibid.*, p. 394). Deşi reprezintă mai curînd tradiţia ritualistă a religiei, preoţii (*tohunga*) nu sînt deloc lipsiţi de experienţe extatice; ei trebuie chiar să deprindă ştiinţele magice şi vrăjitoria. Fornander vorbeşte de zece „colegii de preoţi” în Hawaii; trei sînt specializate în vrăjitorie, două în necromanţie, trei în divinaţie, unul în medicină şi chirurgie, unul în construcţia templelor (Handy, p. 150). Ceea ce Fornander numea „colegii” erau de fapt

diferite categorii de experţi, dar informaţia arată că preoţii primeau şi o învăţătură magică şi medicală care, în alte părţi, era apanajul şamanilor.

Vindecările magice sînt practicate, de altfel, atît de către *taula* cît şi de către *tohanga*. Preotul maori, chemat în caz de boală, se străduieşte mai întîi să găsească drumul pe care a venit spiritul cel rău din lumea inferioară; în acest scop, îşi bagă capul în apă. Drumul este de obicei tulpina unei plante, pe care *tohunga* o ia şi o pune pe capul bolnavului, apoi rosteşte incantaţii, pentru ca spiritul să-şi părăsească victima şi să se întoarcă în regiunile înferioare (*ibid*., p. 244).

În Mangareva, şi preoţii se ocupă de vindecări. Boala fiind îndeobşte provocată de posedarea de către un zeu din neamul lui Viriga, rudele bolnavului cer îndată sfatul unui preot, iar acesta ciopleşte în lemn o bărcuţă şi o duce acasă la bolnav, rugînd zeul-spirit să iasă din trup şi să urce în barcă.58

58 Te Rangi HIROA (Peter H, BUCK), „Ethnology of Mangareva”, *Bernice P*.

Bishop Museum Bulletin, 157, Honolulu, 1938, pp. 475 şi urm. Se cuvine totuşi să remarcăm că numele preoţilor, în Mangareva, este *taura*, termen care corespunde celor de *taula* (Samoa şi Tonga), *kaula* (Hawaii) şi *taua* (insulele Marchize) şi care desemnează, cum am văzut, „profeţii” (*cf*. HANDY, pp. 159 şi urm.). Dihotomia religioasă nu este însă redată, în Mangareva, prin perechea *tohunga* (*preot*)-*taula* (profet), ci prin perechea *taura* (*preot*)-*akarata* (ghicitor)); *cf* Honoré LAVAL, *Mangareva*, *L'Histoire ancienne d'un peuple polynésien*, Braine-le-Comte şi Paris, 1938, pp. 309 şi urm. Şi unii şi alţii sînt posedaţi de zei, dar *akarata* îşi dobîndesc titlul datorită unei inspiraţii spontane, urmate de o scurtă ceremonie de consacrare (*cf*. HIROA, pp. 446 şi urm.), pe cînd *taura* sînt iniţiaţi multă vreme într-o *marae* (*ibid*., *p*. 443). Honoré LAVAL (p. 309) şi alte autorităţi afirmă că nu există iniţiere pentru *akarata*; totuşi, HIROA (pp. 446 şi urm.) a dovedit că ceremonialul de instalare (care ţine cinci zile şi în timpul căruia preotul cheamă zeii să locuiască în trupul neofitului) are structura unei iniţieri. Marea diferenţă dintre „preoţi” şi „ghicitori”constă în vocaţia extatică foarte accentuată a acestora din urmă.

Cum am arătat, posedarea de către zei sau spirite este o particularitate a religiei extatice polineziene. Cîtă vreme sînt posedaţi, profeţii, preoţii sau mediumurile trec drept întrupări divine, fiind trataţi ca atare. Inspiraţii sînt ca nişte „vase” în care intră zeii şi spiritele.

Termenul maori *waka* arată clar că inspiratul îl poartă în el pe zeu, precum o barcă îşi poartă stăpînul (Handy, *op*. *cit*., p. 160). Manifestările întrupării zeului sau spiritului seamănă cu cele observate pretutindeni: după o perioadă preliminară de concentrare calmă urmează o stare de frenezie, în care mediumul vorbeşte cu o voce de cap, întretăiată de spasme; vorbele sale sînt oraculare şi arată ce este de făcut. Deoarece consultaţiile mediumnice au loc nu doar pentru a dezvălui ce fel de jertfă doreşte cutare sau cutare zeu, ci

şi înainte de plecarea la război sau într-o lungă călătorie etc. În acelaşi fel sînt descoperite cauza şi tratamentul unei boli sau autorul unui furt.

59 Şedinţe în Tahiti: William ELLIS, *Polynesian Researches during a Residence of Nearly Eighî Years în the Society and Sandwich Islands* (ed. a 3-a), Londra, 4 vol,.

1853,1, pp, 373-374 (convulsii, strigăte, cuvinte de neînţeles pe care preoţii trebuie să le tălmăcească etc.); insulele Société: *ibid*., I, pp. 370 şi urm.; J.A. MOERENHOUT, *Voyages aux îles du Grand Océan*, Paris. 2 vol., 1837,1, p. 482; insulele Marchize:

C. S. STEWART, *A Visit to the South Seas*, *în the United States Ship Vincennes*, *during the Years 1829 and 1830*, New York, 1831; Londra, 1832; 2 vol., I, p. 70; Tonga:

W. MARINER, *An Account ofthe Natives ofthe Tonga Islands*, Londra, 1817; Boston, 1820; 2. vol., I, pp. 86 şi urm. etc.; Samoa, Hervey Islands, Robert W. WILLIAMSON, *Religion and Social Organization în Central Polynesia* (editat de R. PIDDINGTON), Cambridge, 1937, pp. 112 şi urm.; Pukapuka: E. şi P. BEAGLEHOLE, „Ethnology of Pukapuka”, *Bernice P*. *Bishop Museum Bulletin*, 150, Honolulu, 1938, pp. 323 şi urm.; Mangareva: HIROA. O*p. cit*., pp. 444 şi urm.

60 Vezi descrierea uneia dintre aceste şedinţe, la HANDY, „The Native Culture în the Marquesas”, *Bernice P*, *Bishop Museum Bulletin*, 9, Honolulu, 1923, pp. 265 şi urm.

61 în Mangareva: HIROA, *op*. *cit*., p. 444; în Marchize; Ralph UNTON, în Abraham KARDINER, ed., *The individual and His Society*, New York, 1939, pp. 187 şi urm.

Nu are rost să reproducem aici descrierile pe care primii călători şi etnologii le-au făcut cu privire la fenomenologia inspiraţiei şi a posedării în Polinezia. Găsim descrieri clasice la W. Mariner, Ellis, C S. Stewart etc.59 Trebuie precizat însă că şedinţele cu mediumuri în scop privat au loc în timpul nopţii60 şi sînt mai puţin frenetice decît marile şedinţe publice, care au loc în plină zi şi care au drept scop cunoaşterea voinţei zeilor. Diferenţa dintre un „posedat” spontan şi un profet constă în faptul că acesta din urmă este întotdeauna „inspirat” de acelaşi zeu sau de acelaşi spirit, pe care îl poate întrupa cînd doreşte. În realitate, consacrarea unui nou profet se face după o autentificare oficială a spiritului-zeu de care este dominat; i se pun întrebări şi i se cere să rostească oracole.61 Nu este recunoscut ca *taula* sau *akarata* pînă nu face dovada autenticităţii experienţelor sale extatice. Dacă reprezintă (sau mai bine zis întrupează) un mare zeu, casa lui şi el însuşi devin *tapu*, iar el se bucură de o situaţie socială considerabilă, egalînd sau depăşind chiar autoritatea conducătorului politic. Uneori, incarnarea unui mare zeu are drept urmare dobîndirea unor puteri magice supranaturale; profetul din insulele Marchize, de pildă, poate să ţină post negru timp de o lună, poate dormi sub

apă şi vedea lucruri care se petrec la mare depărtare etc. (Ralph Linton, p. 188).

La aceste categorii fundamentale de personaje magico-religioase se adaugă vrăjitorii sau necromanţii (*tahu*, *kahu* şi alţii), aceştia au un spirit ajutător („familiar”), pe care îl procură scoţîndu-l din trupul unui prieten sau al unei rude decedate.62 Ca şi profeţii şi preoţii, sînt şi ei vindecători; li se cere ajutorul şi pentru descoperirea hoţilor (de ex. În insulele Société), deşi fac adesea magie neagră. (în Hawaii, *kahu* poate distruge sufletul victimei strivindu-l între degete, Handy, *Polynesian Religion*, p. 236; în Pukapuka, *tangata wotu* are puterea de a vedea sufletele care rătăcesc în somn, pe care le ucide pentru că poate se pregătesc să pricinuiască vreo boală: E. şi P. Beaglehole, p. 326.) Deosebirea esenţială dintre vrăjitori şi inspiraţi constă în faptul că primii nu sînt „posedaţi” de zei sau de spirite, ci dimpotrivă, au la dispoziţie un spirit care face în locul lor operaţiile magice propriu-zise. În insulele Marchize, de exemplu, se face o deosebire clară între: 1. preoţi ritualişti, 2. preoţi inspiraţi, 3. posedaţi de spirite şi 4. vrăjitori. „Posedaţii” au şi ei legături permanente cu anumite spirite, care nu le conferă însă puteri magice, acestea fiind monopolul exclusiv al vrăjitorilor, care pot fi aleşi de spirite sau pot dobîndi puterea prin învăţătură sau prin uciderea unei rude apropiate, slujindu-se apoi de sufletul ei (R. Linton, p. 192).

62 Cu privire la magicieni şi ştiinţa lor, vezi HANDY, *Polynesian Religion*, Hawaii, Marchize, pp. 235 şi urm.; W1LLIAMSON, *op. cit.*, pp. 238 şi urm. (Société): HIROA, pp. 473 şi urm. (Mangareva); E. şi P. BEAGLEHOLE, p. 326 (Pukapuka) etc.

63 Cf. de exemplu, W. E. GUDGEON, „Te Umu-ti, or Fire-Walking Ceremony”, *The Journal ofthe Polynesian Society*, VIII, 29, Wellington, 1899, pp. 58-60 şi alte memorii admirabil analizate de E. de MARTINO, *// mondo magico*, pp. 29 şi urm.

În sfîrşit, mai trebuie să amintim că unele puteri şamanice sînt ereditare şi se transmit în cadrul anumitor familii. Exemplul cel mai cunoscut este puterea de a călca pe cărbuni aprinşi sau pe pietre înroşite în foc, pe care o au anumite familii din Fidji.63 Autenticitatea acestor experienţe nu poate fi pusă la îndoială; numeroşi observatori de încredere au descris „minunea” cu toate garanţiile de obiectivitate. Mai mult, şamanii din Fidji au puterea de a-i face insensibili la foc pe toţi membrii tribului şi chiar pe străini. Fenomenul a fost înregistrat şi în alte părţi, de pildă în India Meridională.64 Dacă ne amintim că şamanii siberieni au reputaţia de a înghiţi cărbuni aprinşi, că „focul” şi „căldura” sînt atribute magice prezente în straturile cele mai arhaice ale societăţilor primitive, că fenomene asemănătoare se întîlnesc în sistemele superioare de magie şi în tehnicile asiatice de contemplaţie (yoga, tantrism etc.), putem deduce că „puterea asupra focului” dovedită de unele familii din

Fidji ţine, de fapt şi de drept, de şamanismul adevărat. Puterea nu se mărgineşte la insulele Fidji.

Fără a avea aceeaşi intensitate şi fără a se manifesta cu aceeaşi anvergură, insensibilitatea la foc a fost atestată în legătură cu numeroşi profeţi şi inspiraţi polinezieni.

Pentru şamanismul din insulele Fidji, vezi B. THOMPSON, *The Figians*, Londra, 1908, pp. 158 şi urm.

64 Cf. Olivier LEROY, *Les Hommes Salamandres*. *Recherches et réflexions sur V incombustibilité du corps humain*, Paris, 1931, *passim*.

Toate aceste constatări ne duc la concluzia că tehnicile şamanice propriu-zise se întîlnesc mai mult sporadic în Polinezia („fire-walking ceremony” în Fidji, zbor magic al vrăjitorilor şi profeţilor etc.), în vreme ce ideologia şamanică este prezentă doar în mitologie (înălţarea la Cer, coborîrea în Infern etc.), supravieţuind, aproape uitată, în unele ceremonii care tind să se transforme în simple jocuri (jocul cu zmeul). Concepţia asupra bolii nu este cea specifică şamanismului propriu-zis (rătăcirea sufletului); polinezienii atribuie boala introducerii unui obiect în trup, de către un zeu sau de un spirit, sau posedării. Iar tratamentul constă în scoaterea obiectului magic ori în alungarea spiritului. Introducerea şi, în chip simetric, extragerea unui obiect magic fac parte dintr-un complex pe care l-am putea socoti arhaic însă în Polinezia, vindecarea nu este apanajul exclusiv al vraciului, ca în Australia şi în alte părţi; marea frecvenţă a posedării de către zei şi spirite a dus la înmulţirea vindecătorilor. După cum am văzut, preoţii, inspiraţii, vracii, vrăjitorii pot întreprinde, cu toţii, cura magică. De fapt, uşurinţa şi frecvenţa posedării cvasimediumnice au ajuns să depăşească pretutindeni cadrul şi funcţiile „specialiştilor sacrului”; faţă de această capacitate colectivă de a fi

65 Am lăsat la o parte şamanismul african: prezentarea elementelor şamanice care pot fi identificate în feluritele religii şi tehnici magico-religioase africane ne-ar fi dus mult prea departe. Cu privire la şamanismul african, vezi Adolf FRIEDRICH, *Afrikanische Priestertümer*, Stuttgart 1939, pp. 292-325; S. F. NADEL, „A Study of Shamanism în the Nuba Mountains”; cu privire la diferitele ideologii şi tehnici magice, *cf*. E. E. EVANS-PRITCHARD, *Witchcrqft*, *Oracles and Magic among the Azande*, Oxford, 1937; H. BAUMANN, „Likundu. Die Sektion der Zauberkraft”, *Zeitschrift ßr Ethnologie*, LX, Berlin, 1928, pp. 73-85; C M N. WHITE, „Witchcraft, Divination and Magic among the Baiovale Tribes”, *Africa*, XVIII, Londra, 1948, pp. 81-104 etc.

medium, instituţia tradiţionalistă şi raţionalistă a sacerdoţiului a fost nevoită să-şi modifice comportamentul. Doar vrăjitorii au rezistat posedării, iar urmele ideologiei şamanice străvechi ar trebui probabil căutate în tradiţiile lor secrete.65

CAPITOLUL XI

Ideologii şi tehnici şamanice la indo-europeni

OBSERVAŢII PRELIMINARE

Ca toate celelalte popoare, indo-europenii au avut magicienii şi extaticii lor. Ca pretutindeni, aceşti magicieni şi extatici aveau un rol bine definit în ansamblul vieţii magico-religioase a societăţii. De asemenea, şi magicianul, şi extaticul dispuneau uneori de un model mitic: astfel, de pildă, Varuna a fost socotit un „Mare Magician”, iar Odin (între mulţi alţii!) un extatic de tip deosebit; *Wodan*, *id est furor*, scria Adam von Bremen, această definiţie lapidară nefiind lipsită de un anumit patos şamanic.

Se poate oare vorbi de un şamanism indo-european, în sensul în care se vorbeşte de şamanismul altaic sau siberian? Răspunsul la întrebare depinde, în parte, de semnificaţia dată termenului de „şamanism”. Dacă prin acest cuvînt se înţelege orice fenomen extatic şi orice tehnică magică, este evident că vom găsi numeroase trăsături „şamanice” la indo-europeni, ca de altfel, după cum am mai spus, la orice alt grup etnic sau cultural, Pentru a prezenta, chiar şi pe scurt, dosaml uriaş al tehnicilor şi ideologiilor magico-extatice atestate la toate popoarele indo-europene, ar fi nevoie de un volum special şi de competenţe multiple. Din fericire, abordarea acestei probleme, care depăşeşte în toate privinţele subiectul lucrării de faţă, nu intra în sarcina noastră. Rolul nostru se mărgineşte la a constata în ce măsură diferitele popoare indo-europene păstrează trăsături ale unei ideologii şi ale unei tehnici şamanice în accepţiunea strictă a termenului, adică de a verifica unele din aspectele sale esenţiale:

Înălţarea la Cer, coborîrea în Infern pentru a aduce înapoi sufletul bolnavului sau pentru a-i însoţi pe răposaţi, chemarea şi întruparea „spiritelor” în vederea călătoriei extatice, „stăpînirea focului” şi altele asemenea.

Aceste trăsături se păstrează la aproape toate popoarele indoeuropene şi le vom prezenta în cele ce urmează; numărul lor este probabil mult mai ridicat, dar nu avem nicidecum pretenţia de a fi epuizat dosarul. Totuşi, se impun de la început două observaţii:

pentru a relua ceea ce am spus mai înainte în legătură cu alte popoare şi alte religii, prezenţa unuia sau a mai multor elemente şamanice într-o religie indo-europeană nu este un indiciu suficient pentru ca religia respectivă să poată fi socotită ca fiind dominată de şamanism sau ca avînd o structură şamanică. În al doilea rînd, nu trebuie să uităm că, dacă deosebim şamanismul de alte magii şi tehnici ale extazului „primitive”, rămăşiţele şamanice care pot fi depistate ici-colo într-o religie „evoluată” nu implică nicidecum o judecată de valoare negativă cu privire la aceste rămăşiţe sau la ansamblul religiei în care s-au integrat. Se cuvine să insistăm asupra acestui aspect, pentru că literatura etnografică modernă are tendinţa de a trata şamanismul ca pe un fenomen mai degrabă aberant, fie că îl confundă cu „posedarea”, fie că încearcă să pună în lumină aspectele decăderii sale. Aşa cum am arătat în această lucrare în mai multe rînduri, şamanismul se prezintă adesea în stare de dezintegrare, dar

nimic nu ne îndreptăţeşte să socotim această fază tîrzie ca reprezentînd fenomenul şamanic în ansamblul său.

Trebuie să mai atragem atenţia asupra unei alte posibile confuzii, la care ne putem expune dacă, în loc să luăm ca obiect de studiu o religie „primitivă”, abordăm religia unui popor a cărui istorie este mult mai bogată în schimburi culturale, în inovaţii, în creaţii; riscăm să trecem cu vederea ceea ce „istoria” a făcut dintr-o schemă magico-religioasă arhaică, cît de mult a fost schimbat şi revalorizat conţinutul său spiritual, şi continuăm să descifrăm aceeaşi semnificaţie „primitivă”. Ajunge un singur exemplu pentru a ilustra pericolul unei asemenea confuzii. Se ştie că multe iniţieri şamanice cuprind „vise” în care viitorul şaman se vede torturat şi tăiat în bucăţi de către demoni şi de către sufletele morţilor. Or, scenarii asemănătoare se întîlnesc în hagiografia creştină, de pildă în legenda patimilor sfîntului Anton: demonii îi chinuiesc pe sfinţi, îi rănesc, îi sfîrtecă, îi ridică sus de tot în văzduh etc. Pînă la urmă, aceste patimi echivalează cu o „iniţiere”, pentru că ele le îngăduie sfinţilor să treacă dincolo de condiţia umană, adică să se despartă de masa profanilor.

Cu puţină perspicacitate, putem sesiza diferenţa de conţinut spiritual dintre cele două „scheme iniţiatice”, oricît de asemănătoare ar părea ele pe plan tipologic. Din nefericire, dacă este destul de uşor de făcut deosebirea dintre caznele la care este supus un sfint creştin de către demoni şi cele suferite de un şaman, diferenţa dintre acesta şi un sfînt care aparţine unei religii necreştine este mai puţin evidentă.

Or, nu trebuie să uităm că o schemă arhaică îşi poate reînnoi mereu conţinutul spiritual. Am întîlnit deja un număr destul de mare de înălţări şamanice la Cer şi vom avea prilejul să mai cităm şi altele; am mai văzut că este vorba de o experienţă extatică ce nu cuprinde, în sine, nimic aberant, şi că această schemă magico-religioasă străveche, atestată la toţi primitivii, este, dimpotrivă, perfect coerentă, „nobilă”, „pură” şi, pînă la urmă, „frumoasă”. Prin urmare, pe planul pe care am situat înălţarea şamanică la Cer, nu ar fi deloc peiorativ dacă am spune, de exemplu, că înălţarea lui Mahomed dovedeşte un conţinut şamanic. Totuşi, în pofida tuturor asemănărilor tipologice, nu se poate asimila înălţarea extatică a lui Mahomed cu înălţarea şamanică a şamanului altaic ori buriat. Conţinutul, semnificaţia şi orientarea spirituală a experienţei extatice a profetului presupun anumite mutaţii ale valorilor religioase care o fac ireductibilă la tipul general de înălţare1.

1 Pentru diferitele valorizări ale înălţării, *cf* ELIADE, *Mythes*, *rêves et mystères*, pp. 133-164.

Aceste cîteva observaţii preliminare se impuneau la începutul capitolului de faţă, în care va fi vorba de popoare şi civilizaţii cu mult mai complexe decît cele pe care le-am studiat pînă acum. Nu ştim cu certitudine decît foarte puţine lucruri în legătură cu preistoria şi protoistoria religioasă a indo-europenilor, adică despre vremurile în care orizontul spiritual al acestui grup etnic putea fi

comparat cu cel al numeroaselor popoare despre care am vorbit. Documentele de care dispunem stau mărturie unor religii elaborate, sistematizate, uneori chiar fosilizate. Va trebui să recunoaştem, în această masă enormă, miturile, riturile sau tehnicile extazului care pot avea o structură şamanică. Aşa cum vom constata în cele ce urmează, astfel de mituri, rituri şi tehnici ale extazului sînt atestate, într-o formă mai mult sau mai puţin „pură”, la toate popoarele indo-europene. Nu credem însă că se poate descoperi în şamanism dominanta vieţii magico-religioase a indo-europenilor, constatarea fiind cu atît mai neaşteptată cu cît, sub aspect morfologic şi în linii mari, religia indo-europeană seamănă cu cea a turco-tătarilor: supremaţia Zeului ceresc, absenţa sau importanţa redusă a Zeiţelor, cultul focului etc.

Am putea explica pe scurt diferenţa dintre religiile celor două grupuri în ceea ce priveşte predominanţa sau importanţa redusă a şamanismului prin două aspecte cu numeroase consecinţe. Primul este marea inovaţie a indo-europenilor, strălucit pusă în lumină de cercetările lui Georges Dumézil: tripartiţia divină, care corespunde atît organizării deosebite a societăţii, cît şi unei concepţii sistematice cu privire la viaţa magico-religioasă, fiecare tip de divinitate avînd o funcţie specifică şi o mitologie corespunzătoare. O asemenea organizare sistematică a ansamblului vieţii magico-religioase, împlinită, în linii mari, într-o vreme în care proto-indo-europenii nu se despărţiseră încă, implica fără îndoială integrarea ideologiei şi a experienţelor şamanice; însă această integrare ajungea la o specializare şi» în cele din urmă, chiar la o limitare a puterilor şamanice care şi-au găsit locul alături de alte puteri şi alte însuşiri magico-religioase; şamanii nu mai erau singurii care aplicau tehnicile extazului şi care dominau, ideologic, orizontul spiritualităţii tribale. Cam în acest sens ne imaginăm noi „aşezarea” tradiţiilor şamanice prin munca de organizare a credinţelor magico-religioase, care a fost finalizată chiar în timpul unităţii indo-europene. Pentru a folosi schemele lui Georges Dumézil, tradiţiile şamanice s-au grupat, în cea mai mare parte, în jurul figurii mitice a Suveranului aspru, al cărui arhetip pare a fi Varuna, Maestrul magiei, Marele „Legător” (de farmece). Aceasta nu înseamnă, fireşte, că toate elementele şamanice s-au cristalizat doar în jurul figurii Suveranului aspru şi nici că aceste elemente şamanice au epuizat, în religia indo-europeană, toate ideologiile şi tehnicile magice sau extatice. Dimpotrivă, existau şi magii şi tehnici ale extazului străine de structura „şamanică”, de exemplu: magia războinicilor sau magia şi tehnicile extazului legate de Marile Zeiţe Mame şi de mistica agricolă, care nu erau deloc şamanice.

Cel de-al doilea element care a contribuit, după părerea noastră, la diferenţierea dintre indo-europeni şi turco-tătari, în privinţa importanţei acordate şamanismului, ar fi influenţa civilizaţiilor orientale şi mediteraneene, de tip agrar şi urban. Această influenţă s-a exercitat, direct sau indirect, asupra popoarelor indo-europene, pe măsură ce acestea înaintau spre Orientul

Apropiat. Schimbările suferite de moştenirea religioasă a diferitelor imigraţii greceşti care veneau din Balcani şi se îndreptau spre Marea Egee sînt o dovadă a fenomenului extrem de complex al asimilării şi revalorizării care a rezultat din contactul cu o cultură de tip agrar şi urban.

TEHNICILE EXTAZULUI LA VECHII GERMANI

În religia şi mitologia vechilor germani există unele elemente care pot fi comparate cu anumite concepţii şi tehnici din şamanismul nord-asiatic Le vom aminti doar pe cele mai elocvente. Figura şi mitul lui Odin - Suveranul aspru şi Marele Magician2 - prezintă mai multe trăsături ciudat de „şamanice”. Pentru a-şi însuşi înţelepciunea ocultă a runelor, Odin rămîne vreme de nouă zile şi nouă nopţi atîrnat de creanga unui copac (Hávámál, v. 138 şi urm.). Unii germanişti au socotit acest rit drept unul de iniţiere; Höfler3 îl compară chiar cu căţăratul iniţiatic în copaci al şamanilor siberieni.

Copacul de care Odin s-a „atîrnat” nu poate fi decît Arborele Cosmic, Yggdrasil; numele său înseamnă, de altfel, „calul din Ygg” (Odin). În tradiţia nordică, spînzurătoarea mai poartă şi numele de „calul spînzuratului” (Höfler, p. 224), iar unele rituri de iniţiere germanice cuprindeau „spînzurarea” simbolică a candidatului; obiceiul este atestat în multe alte părţi (*cf*. indicaţiile bibliografice în *ibid*., p. 225, nota 228). Odin îşi leagă şi calul de Yggdrasil, răspîndirea acestei teme mitice fiind cunoscută în Asia Centrală şi Septentrională (*cf* mai sus, p. 245).

2 Vezi, în această privinţă, G. DUMÉZIL, *Mythes et dieux des Germains*. Paris, 1939, pp. 19 şi urm., unde vom găsi bibliografia esenţială. Pentru şamanism la vechii germani, *cf* Jan de VRIES, *Altgermanische Religionsgeschichte* (ed. a 2-a), I, pp. 326 şi urm.

3 Otto HÖFLER, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, I, pp. 234 şi urm.

4 Pentru raporturile fierar-,,cal”-societate secretă, *cf. ibid*., pp. 52 şi urm. Acelaşi complex religios se întîlneşte în Japonia: *cf* Alexander SLAWIK, *Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen*, p, 695.

Calul lui Odin, Sleipnir, are opt picioare şi el este acela care îşi duce stăpînul şi chiar alţi zei (de ex., Hermodhr) în Infern. Or, calul cu opt picioare este calul şamanic prin excelenţă; este întîlnit la siberieni, dar şi în alte părţi (de ex. la populaţia muria), tot în legătură cu experienţa extatică a şamanilor (vezi mai jos, pp. 426-427).

Se pare, aşa cum presupune Höfler (pp. 46 şi urm., 52), că Sleipnir este arhetipul mitic al unui cal polipod care îndeplineşte un rol de seamă în cultul secret al societăţilor de bărbaţi.4 Acesta este însă un fenomen magico-religios care depăşeşte sfera şamanismului.

5 Ynglinga Saga, VU; *cf*. comentariul Hildei R. ELLIS, *The Road to Hei*, pp. 122 şi urm.

6 Saga Hjálmthérs ok Ohérs (XX), citată de Hilda ELLIS, *The Road to Hei*, p. 123.

Cf. *ibid*., p. 124, istoria celor două magiciene care, în vreme ce zăceau în nesimţire pe „platforma de incantaţie” (*seidhjallr*), erau zărite pe mare, la mare distanţă, călărind o balenă; ele urmăreau corabia unui erou şi încercau s-o scufunde, dar eroul a izbutit să le frîngă şira spinării, şi chiar în acel moment vrăjitoarele au căzut de pe platformă şi şi-au rupt spinarea. *Saga Sturlang Starfsama* (XII) istoriseşte cum se luptau doi magicieni între ei luînd chipul unor cîini, apoi al unor vulturi (*ibid*., p. 126).

7 Ibid., p. 127. Printre atributele şamanice ale lui Odin, Alois CLOSS numără şi cei doi lupi, numele de „Părinte” care i se dădea (*galdrs fadir* = părintele magiei; *Baldrs draumar*, 3, 3), „motivul beţiei” şi walkiriile; *cf* „Die Religion des Semnonenstammes”, *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, IV, 1936, pp. 549-672 (pp. 665 şi urm., nota 62). N. K. CHADWICK văzuse de multă vreme în valkirii creaturi mitice mai aproape de vîrcolaci decît de zînele celeste; *cf*. ELLIS, p. 77. Nu toate aceste motive sînt însă neapărat „şamanice”. Walkiriile sînt psihopompe şi au uneori rolul „soţiilor cereşti” sau al „femeilor-spirite” ale şamanilor siberieni; am văzut însă că acest ultim complex depăşeşte sfera şamanismului şi face parte atît din mitologia Femeii, cît şi din mitologia Morţii. Cu privire la „şamanismul” vechilor germani» vezi A. CLOSS, „Die Religion der Germanen în ethnologischer Sicht”, în *Christus und die Religionen der Erde*: *Handbuch der Religionsgeschichte*, Viena, 3 vol., 1951, II, pp. 267-366 (pp. 296 şi urm.); H. KIRCHNER, „Ein archäologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus”, p. 247, nota 25 (bibliografie); H. R. ELLIS DAVIDSON, *Gods and Myths of Northern Europe*. Harmondsworth-Bal timoré, 1963, pp. 141-149 („Odin as a Shaman”).

Vorbind despre puterea lui Odin de a-şi schimba înfăţişarea după plac, Snorri scrie: „trupul său zace ca şi cum ar fi mort, dar se preface în pasăre ori în fiară sălbatică, în peşte ori în dragon, şi ajunge într-o clipită în ţinuturi îndepărtate...”5 Sîntem îndreptăţiţi să apropiem această călătorie extatică a lui Odin, sub chipul unor animale, de preschimbarea şamanilor în animale pentru că, tot aşa cum aceştia se luptau unul cu altul luînd înfăţişarea unor vulturi sau a unor tauri, tradiţiile nordice relatează multe lupte între magicieni, cu chip de morse ori de alte animale; iar în timpul luptei, trupurile lor rămîneau nemişcate, fără simţire, ca şi cel al lui Odin în timpul extazului.6 Bineînţeles, asemenea credinţe se întîlnesc şi dincolo de sfera şamanismului propriu-zis, dar apropierea de practicile şamanilor siberieni era necesară, cu atît mai mult cu cît alte credinţe scandinave vorbesc despre spirite ajutătoare sub chipul unor animale pe care doar şamanii le pot vedea (Ellis, p. 128), ceea ce ne aminteşte şi mai bine de ideile şamanice. Ne putem întreba chiar dacă cei doi corbi ai lui Odîn, Hugînn („Gîndul”) şi Munînn („Mîntea”) nu reprezintă cumva două spirite „ajutătoam”, puternic mitizate, cu chip de păsări, pe care Marele Magician le trimitea (precum şamanii!...) în cele patru zări.7

Tot Odin este cel care întemeiază necromanţia. Călare pe calul său Sleipnir, pătrunde în cer şi porunceşte unei profetese moarte de multă vreme să se ridice şi să iasă din mormînt pentru a-i răspunde la întrebări (*Baldrs Draurňar*, v. 4 şi urm.; Ellis, p. 152). Şi alte persoane au practicat după aceea acest gen de necromanţie (*ibid.*, pp. 154 şi urm.), care nu este şamanism *stricto sensu*, bineînţeles, dar face parte dintr-un orizont spiritual foarte apropiat. Ar mai trebui amintită divinaţia cu capul mumificat al lui Mimir (*Voluspá*, v. 46; *Ynglinga Saga*, IV; Ellis, pp. 156 şi urm.) care trimite la divinaţia iukaghirilor cu craniile strămoşilor şamani (*cf.* mai sus, p. 232).

Cine doreşte să devină profet trebuie să se aşeze pe morminte; cine doreşte să ajungă „poet”, adică inspirat, trebuie să doarmă pe mormîntul unui poet (Ellis, pp. 105 şi urm., 108). Acelaşi obicei se întîlneşte la celţi: *fiii* trebuia să mănînce came crudă de taur, să bea din sîngele taurului, iar apoi să doarmă învelit în pielea animalului; în timp ce dormea, „prieteni nevăzuţi” îi dădeau răspuns la întrebările care îl chinuiau.8 Cine dorea să devină profet trebuia să doarmă chiar pe mormîntul unei rude sau al unui strămoş.9 Din punct de vedere tipologic, aceste obiceiuri se apropie de iniţierea sau de inspiraţia viitorilor şamani şi magicieni, care petreceau noaptea lîngă cadavre sau în cimitir. Ideea subiacentă este aceeaşi: morţii cunosc viitorul, pot dezvălui lucruri ascunse şi aşa mai departe. Visul joacă uneori un rol asemănător; în *G'ala Saga*, poetul arată soarta unor privilegiaţi după moarte (XXII şi urm.; Ellis, p. 74).

8 Thomas F. O'RAMILLY, *Early Irish History and Mythology*, Dublin, 1946, pp. 23 şi urm. Vezi şi unele referinţe bibliografice privitoare la şamanismul celt în H. KIRCHNER, p. 247, nota 24.

9 Cf. textele din ELLIS, p. 109.

Nu intră în intenţiile noastre să examinăm aici miturile şi legendele celtice şi germanice legate de călătoriile extatice pe celălalt tărîm şi mai ales de coborîrile în Infern. Vom aminti doar că ideile privitoare la existenţa de după moarte, la celţi ca şi la germani, nu erau lipsite de contradicţii. Tradiţiile vorbesc despre mai multe locuri de destinaţie pentru răposaţi, apropiindu-se în această privinţă de credinţa altor popoare în pluralitatea sorţilor de după moarte. Dar, după *Grimnismál*, Hei, Iadul propriu-zis, se află sub una din rădăcinile lui Yggdrasil, adică în „Centrul Lumii”. Se vorbeşte chiar de nouă etaje subterane; un uriaş spune că şi-a dobîndit înţelepciunea coborînd în „cele nouă lumi inferioare” (Ellis, p. 83). Ceea ce ni se pare mai semnificativ este declaraţia uriaşului, care devine „înţelept” - adică „clarvăzător”, după ce coboară în Infern, coborîrea putînd fi considerată, în acest caz, drept o iniţiere.

În *Gylfaginning* (XLVIII), Snorri ne istoriseşte coborîrea lui Hermodhr în Hei, călare pe calul lui Odin, Sleipnir, pentru a aduce înapoi sufletul lui Balder.10 Acest tip de coborîre în Infern este clar şamanic. Ca în diferitele

variante neeuropene ale mitului lui Orfeu, în cazul lui Balder, coborîrea în Infern nu a dat rezultatele aşteptate.

Chronicon Norvegiae confirmă că un asemenea lucru este posibil:

un şaman încerca să aducă înapoi sufletul unei femei moarte subit, cînd a murit el însuşi, din pricina unei răni groaznice în abdomen.

Un al doilea şaman a intervenit şi a înviat femeia; aceasta a povestit pe urmă că văzuse spiritul primului şaman trecînd lacul sub înfăţişarea unei morse şi deodată cineva l-a rănit cu o armă, după cum se putea vedea pe cadavru (Ellis, p. 126).

10 Hermodhr străbate călare „văi adinei şi întunecoase*' vreme de nouă nopţi şi trece peste puntea Gjallar, care este podită cu aur (ELLIS. pp. 85, 171; DUMÉZIL, Loft. Paris, 1948, p. 53).

11 Vezi G. DUMÉZIL. *La Saga de Hadingus*, *Saxo Grammaticus* /, v-viii etc., Biblioteca Şcolii de înalte Studii, Secţia ştiinţe religioase, LXVI, Paris, 1953, *passim*.

12 Este vorba de „Wütendes Heer”, temă mitică în legătură cu care vezi Karl MEISEN, *Die Sagen vom Wütenden Heer und Wilden Jäger*, Münster, 1935; G. DU* MÉZIL, *Mythes et dieux*, pp. 79 şi urm.; HÖFLER, pp. 154 şi urm.

Însuşi Odin coboară în Infem, călare pe calul său Sleipnir, pentru a învia *volva* şi a afla care este soarta lui Balder. Un al treilea exemplu de coborîre se găseşte în Saxo Grammaticus (*Historia Danica*, I, 31) şi îl are ca erou pe Hadingus11: în timp ce acesta cinează, apare deodată o femeie care îl pofteşte s-o urmeze. Coboară amîndoi sub pămînt, trec printr-un ţinut întunecos şi umed, găsesc un drum bătătorit pe care păşesc oameni bine îmbrăcaţi, apoi pătrund într-un ţinut însorit, unde cresc tot felul de flori, şi ajung pe malul unui rîu pe care îl trec pe un pod. Întîlnesc două armate aflate în război despre care femeia spune că este veşnic: sînt războinicii căzuţi pe cîmpul de luptă care se bat întruna,12 Ajung în cele dîn urmă dinaintea unui zid, pe care femeia încearcă în zadar să-l treacă; ucide un cocoş pe care îl adusese cu ea şi îl aruncă peste zid; cocoşul învie, pentru că în clipa următoare se aude cum cîntă dincolo de zid. Din păcate, descrierea lui Saxo se întrerupe aici (Ellis, p. 172). Dar a spus destul de mult pentru a ne îngădui să regăsim, în coborîrea lui Hadingus călăuzit de femeia misterioasă, motivul mitic bine cunoscut: calea morţilor, rîu). puntea, obstacolul iniţiatic (zidul). Cocoşul care învie îndată ce se găseşte dincolo de zid este, după cît se pare, o dovadă a credinţei că anumiţi privilegiaţi (adică „iniţiaţi”) se pot gîndi la posibilitatea unei „reîntoarceri la viaţă” după moarte.13 Mitologia şi folclorul germanic păstrează şi alte povestiri ale coborîrilor în Infern, în care se mai pot regăsi „încercările iniţiatice” (de exemplu, trecerea unui „zid de flăcări” şi altele). După cum o atestă *Chronicon Norvegiae*, acest tip era cunoscut de magicienii nordici iar, dacă ne gîndim la celelalte puteri ale lor, putem observa

O asemănare destul de mare cu şamanii siberieni.

Ne vom mărgini aici să amintim doar de „războinicii sălbatici”, de *bersekir*, care îşi însuşeau în chip magic „furia” animală şi se preschimbau în fiare.14 Această tehnică de extaz războinică, atestată la celelalte popoare indo-europene şi căreia i s-au găsit paralele în culturile extra-europene15, nu are decît legături superficiale cu şamanismul *stricto sensu*. Iniţierea de tip militar (eroic) se deosebeşte, prin însăşi structura sa, de iniţierile şamanice. Transformarea magică în fiară ţine de o ideologie care depăşeşte sfera şamanismului. Vom regăsi rădăcinile acestei ideologii în riturile de vînătoare ale popoarelor paleosiberiene şi vom vedea (maijos, pp. 418-419) ce tehnici ale extazului pot rezulta dintr-o imitaţie mistică a comportamentului animal.

Odin, ne spune Snorri, cunoştea şi folosea magia numită *seidhr*, datorită căreia putea prezice viitorul şi provoca moartea, nenorocirea sau boala. Dar, adaugă Snorri, vrăjitoria implica o asemenea „murdărie” încît bărbaţii nu o puteau practica „fără ruşine”; *seidhr* rămînea mai mult apanajul *gydhjur* („preoţesc” sau „zeiţe”). În *Lokasenna*

13 Amănuntul înregistrat de Saxo ar putea fi apropiat de ritualul funerar al unui conducător scandinav („Rus”), la care luase parte călătorul arab Ahmed ibn Fadian în anul 921, pe Volga. Înainte de a fi arsă pentru a-şi putea urma stăpînul, una dintre sclave îndeplineşte ritul următor: bărbaţii au ridicat-o de trei ori pentru a o ajuta să privească peste cadrul unei uşi, iar ea a povestit ce văzuse: prima dată, pe tatăl şi pe mama sa; a doua oară, toate rudele; a treia oară, stăpînul, „aşezat în paradis”. Apoi i s-a dat o găină, iar sclava i-a tăiat capul, aruncîndu-l în luntrea funerara (care îi va fi rug ceva mai tîrziu). *Cf.* textele şi bibliografia în ELLIS, pp. 345 şi urm.

14 Vezi G. DUMÉZIL, *Mythes et dieux*, pp. 79 şi urm.; *id.*, *Horace et les Curiaces* (*les mythes romains*), Paris, 1942, pp. 11 şi urm.

15 Cf DUMÉZIL, *Horace et les Curiaces*, *passim*; Stig WIKANDER, *Der arische Männerbund*, Lund, 1938, *passim*; G. WIDENDREN, *Hochgottglaube im alten Iran*, Uppsala-Leipzig. 1938, pp. 324 şi urm.

1 se reproşează chiar lui Odin că practică *seidhr*, ceea ce este „nedemn de un bărbat”.16 Izvoarele vorbesc despre magicieni (*seidhmenn*) şi de magiciene (*seidhkonur*) şi se ştie că Odin a învăţat *seidhr* de la zeiţa Freyja.17 Se poate aşadar presupune că acest fel de magie era o specialitate feminină, motiv din care era socotită „nedemnă de un bărbat”.

În orice caz, şedinţele de *seidhr* descrise în texte ne prezintă întotdeauna o *seidhkona*, o *spâkona* („clarvăzătoare”, prezicătoare).

Cea mai bună descriere se găseşte în *Eiriks saga rauîha*: *spakona* are un costum ceremonial destul de evoluat: haină lungă albastră, bijuterii, căciulă neagră din blană de miel cu blăniţe de pisică albă; are şi un baston, iar în timpul şedinţei stă aşezată pe o platformă destul de înaltă, pe o perniţă din pene de găină.18 *Seidhkona* (sau *völva*, *spákona*) merge din gospodărie în gospodărie pentru a ghici viitorul oamenilor şi a prezice vremea, calitatea

recoltelor etc. Este însoţită de cincisprezece fete şi tot atîţia băieţi, care cîntă în cor. Muzica are un rol esenţial în pregătirea extazului. În timpul transei, sufletul *seidhkona* părăseşte trupul şi călătoreşte în spaţiu; cel mai adesea ia înfăţişarea unui animal, cum o dovedeşte episodul citat mai sus (p. 350, nota 6).

16 Cf Dag STRÖMBÄCK, *Sejd*. *Texstudier i nordisk religionshistoria*, pp. 33, 21 şi urm.; Arne RUNEBERG, *Witches*, *Demons and Fertility Magic*, p. 7. Strömbäck crede că *sejd* (*seidhr*) a fost preluat de vechii germani din şamanismul lapon (pp. 110 şi urm., 121 şi urm.). Olof PETTERSSON împărtăşeşte această părere; *cf*. *Jahmek and Jabmeaime*: *a Comparative Study of the Dead and the Realm of the Dead în Lappish Religion*, Lund, 1957, pp. 168 şi urm.

17 Jan de VRIES, *Alt germani sehe Religionsgeschichte* (ed. a II-a), pp. 330 şi urm.

18 STRÖMBÄCK, pp. 50 şi urm.; RUNEBERG, pp. 9 şi urm.

19 STRÖMBÄCK vede în *seidhr* şamanismul în sensul cel mai riguros: *cf*. critica lui OHLMARKS „Studien zum Problem des Schamanismus und altnordischer” *seidhr*, *Archiv für Religionswissenschaft*, XXXVI, 1939, pp. 171-180. Cu privire la şamanismul nordic, *cf*. de asemenea Carl-Martin EDSMAN, „Aterspeglar Voluspa 2: 5-8 ett shamanistik ritual eller en keltisk aldersvers?”, *Arkiv för Nordisk Filologi*, LXIII, Lund, 1948, pp. 1 -54. Pentru tot ceea ce priveşte concepţiile magice la scandinavi, vezi Magnus OLSEN, „Le prêtre-magicien et le dieu-magicien dans la Norvège ancienne”, *Revue de ïHistoire des Religions*, vol. 111,1935, pp. 117-221; vol. 112, pp. 5-49.

Să mai adăugăm că unele trăsături „şamanice”, în sensul larg al termenului, apar în figura foarte complexă a lui Loki; în legătură cu acest zeu, vezi excelenta lucrare a lui G. DUMÉZIL, *Loki*. Prefăcut în iapă, Loki a zămislit, cu armăsarul Svadhtlfari, calul

Numeroase trăsături apropie *seidhr* de şedînţa şamanică clasică19:

costumul ritual, importanţa corului şi a muzicii, extazul. Nu ni se pare neapărat necesar să considerăm *seidhr* drept şamanism *stricto sensu*: „zborul mistic” este un laitmotiv al magiei universale şi în special al vrăjitoriei europene. Temele specific şamanice - coborîrea în Infern pentru a aduce sufletul bolnavului ori pentru a însoţi răposatul - deşi atestate, cum am văzut, în tradiţiile magiei nordice, nu reprezintă un element capital în şedinţa de *seidhr* care, dimpotrivă, pare să se concentreze pe divinaţie, adică ţine mai curînd, pînă la urmă, de „magia mică”.

GRECIA ANTICĂ

cu opt picioare, Sleipnir (vezi textele în *ibid*., pp. 28 şi urrn.). Loki se poate preface într-o mulţime de animale: focă, somon etc. El zămisleşte Lupul şi Şarpele Lumii.

Poate zbura prin văzduh, după ce şi-a pus un veşmînt din pene de şoim; dar acest veşmînt magic nu-i aparţine, ci este al lui Freyja (*ibid*., p. 35; vezi şi pp. 25,31). Freyja l-a învăţat pe Odin *seidhr*, această tradiţie a zborului magic deprins de un zeu (ori un suveran) cu ajutorul unei zeiţe (sau al unei magiciene) putînd fi comparată cu legendele chineze (vezi mai jos, p. 351). Freyja, care stăpîneşte taina *seidhr*, are un costum magic din pene care îi îngăduie să zboare ca şamanii; Loki pare să fie înzestrat cu puteri magice mai întunecate, al căror sens este clar indicat de preschimbarea sa în animale.

Nu am putut consulta teza lui W, MUSTER, „Der Schamanismus und seine Spuren în der Saga, im deutschen Brauch, Märchen und Glauben'* (Diss., Graz).

20 Cf Erwin ROHDE, *Psyché*. *Le Culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*, trad. În franceză, Paris, 1928, pp. 264 şi urm.; Martin P. NILLSON, *Geschichte der griechischen Religion*. München, 2 vol., 1941-1950, 1, în special pp. 578 şi urm. Recent, E. R. DODDS a acordat un rol important şamanismului scitic în istoria spiritualităţii greceşti; *cf The Greeks and the Irratiotutl* (Sather Classical Lectures, XXV), Berkeley şi Los Angeles, 1951, cap. V („The Greek Shamans and the Origin of Puritanism”), pp. 135 şi urm. *Cf*. şi F. M. CORNFORD, *Principium Sapientiae*: *the Origin of Greek Philosophical Thought*, Cambridge, 1952, pp. 88 şi urm.; W. BURKERT, TOHI „Zum griechischen « Schamanismus »„, în *Rheinisches Museum fâr Philologie*, CV, Frankfurt pe Main, 1962, pp. 36-55; J. P. BOLTON, *Aristeas of Proconnesus*, Oxford, 1962.

21 Cf. textele grupate de ROHDE, *Psyché*, p. 278, n. 3.

Nu vom face acum un studiu al diferitelor tradiţii extatice din Grecia antică.20 Ne vom mărgini să menţionăm numai documentele a căror morfologie se poate apropia de şamanismul *stricto sensu*. Nu are nici un rost să amintim bacanalele dionisiace pentru simplul motiv că autorii clasici vorbesc despre insensibilitatea *bahai21*; este la fel de inutil să vorbim despre *enthousiasmas*, despre diferitele tehnici oraculare22, despre necromanţie sau despre concepţia privitoare la Infern. Vom găsi peste tot, fireşte, motive şi tehnici asemănătoare celor pe care le foloseşte şamanismul, dar coincidenţele se explică prin păstrarea, în Grecia antică, a unor concepţii magice şi tehnici ale extazului a căror răspîndire este aproape universală. Nu vom vorbi nici despre miturile şi legendele privitoare la centauri23 şi la primii războinici sau medici divini, deşi aceste tradiţii cuprind urme ale unui anumit „şamanism” primordial, destul de şterse şi nu întotdeauna vizibile. Însă toate aceste tradiţii sînt de multă vreme interpretate, elaborate, revalorizate; ele fac parte integrantă dîn mitologii şi teologii complexe şi presupun contacte, amestecuri, sinteze cu lumea spirituală egeeană şi chiar orientală, iar studierea lor ar necesita infinit mai mult decît cele cîteva pagini din schiţa de faţă.

22 Nu există nimic „şamanic” în oracolul de ia Delphi şi în mantica lui Apollo; vezi dosarul şi comentariile foarte recente ale lui Pierre AMANDRY, *La*

mantique apoliinienne à Delphes. *Essai sur le fonctionnement de V Oracle*, Paris, 1950: Biblioteca Şcolilor Franceze de la Atena şi de la Roma, fasc 170, textele, pp. 241-260. Se poate stabili o apropiere între celebrul trepied delfic şi platforma folosită de *seidhkona* germanică? „în mod normal, Apollo este cel care şade pe trepied. Pythia îi ia locul doar în mod excepţional, ca substitut al zeului” (AMANDRY, p. 140).

23 Vezi minunata carte a lui Georges DUMÉZIL, *Le problème des centaures*. *Étude de mythologie comparée indo-européenne*, Paris, 1929, unde este vorba de unele iniţieri „şamanice” în sensul larg al termenului.

24 W. K. C. GUTHRIE înclină să creadă că Apollo este originar din nord-estul Asiei, poate chiar din Siberia; *cf*. *The Greeks and Their Gods*, Londra, 1950; retipărită.

Boston, 1955, p. 204.

25 Cf. Karl MEU LI, „Scythica”, pp, 161 şi urm.; DODDS, pp. 140 şi urm.

Să observăm că vindecătorii, ghicitorii sau extaticii care ar putea fi apropiaţi de şamani nu au nici o legătură cu Dionysos. Curentul mistic dionisiac pare să aibă o structură cu totul diferită: entuziasmul bahic nu seamănă deloc cu extazul şamanic. Dimpotrivă, celelalte personaje legendare care pot fi comparate cu şamanii se trag din Apollo. Ele au venit probabil în Grecia din nord, din ţinutul hiperboreean, unde se născuse Apollo.24 Este, de pildă, cazul lui Abaris.

„Ducînd în mînă săgeata de aur, semn al naturii şi al misiunii sale apoloniene, străbătea lumea, îndepărtînd bolile prin jertfe, prezicînd cutremurele de pămînt şi toate celelalte nenorociri” (Rohde, *Psyché*, p, 337). O legendă de mai tîrziu ni-l înfăţişează zburînd prin văzduh, asemenea lui Musaeus (*ibid*., p. 337, nota 1). Săgeata, care joacă un anumit rol în mitologia şi religia sciţilor25, este un simbol al „zborului magic”.26 Ne vom aminti aşadar de prezenţa săgeţii în multe ceremonii şamanice siberiene (c/., de exemplu, mai sus, p. 208).

Aristeas din Proconnesus este şi el în legătură cu Apollo; cade în extaz, iar zeul îi „ia” sufletul. Apare uneori simultan în locuri aflate la mare depărtare unul de altu127; îl însoţeşte pe Apollo, luînd chipul unui corb (Herodot, IV, 15), ceea ce ne trimite la transformările şamanice, Hermotimus din Clazomenes avea puterea de a-şi părăsi trupul „pentru mai mulţi ani”; în timpul acestui lung extaz, călătorea departe, iar cînd „se întorcea, putea prezice viitorul. La urmă, duşmanii i-au ars trupul, care zăcea fără suflare, iar sufletul său nu s-a mai întors de atunci” (Rohde, p. 341, cu sursele, în special Pliniu, *Naturalis Historia*, VII, 174). Acest extaz are toate caracteristicile transei şamanice.

26 Cu privire la celelalte legende asemănătoare la greci, vezi P. WOLTERS, „Der geflügelte Seher'*, în *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften*, fil. ist., Klasse I, München, 1928. Cu privire la „zborul magic**, vezi şi mai jos, pp. 435 şi urm.

27 Cf. ROHDE, pp. 338 şi urm.; NILSSON, p. 584. Cu privire la *Arimaspeia*, poem atribuit lui Aristeas, vezi MEULI, „Scythica”, pp. 154 şi urm. *Cf* şi E. D. PHILLIPS, „The Legend of Aristeas: Fact and Fancy în Early Greek Notions of East Russia, Siberia, and Inner Asia*1. În *Artibus Asiae*, XVDT, 2, 1955, pp. 161 -177, în special pp. 176-177.

28 ROHDE, pp. 342-453. DODDS pretinde că fragmentele din Empedocle reprezintă „unica sursă de primă mînă pe baza căreia ne mai putem face o oarecare idee despre ceea ce era într-adevăr un şaman grec; era ultimul exemplu al unei specii care, o dată cu moartea sa, a dispărut din lumea greacă, în vreme ce înflorea în alte părţi” (*The Greeks and the Irrational*, p. 145). Această interpretare a fost respinsă de Charles H. KAHN: „Sufletul lui Empedocle nu părăseşte trupul, precum cel al lui Hermotimus şi cel al lui Epimenides. Nu călăreşte o săgeată, ca Abaris, nici nu apare sub înfăţişarea unui corb, ca Aristeas. Nu este niciodată văzut în două locuri în acelaşi timp şi nici nu coboară în Infern, ca Orfeu şi Pitagora'*; *cf*. „Religion and Natural Philosophy în Empedocles* Doctrine of the Soul'*, în *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XLII, Berlin, i960, pp. 3-35, în special pp. 30 şi urm. („Empedocles among the Shamaas”).

Să mai amintim şi legenda lui Epimenides din Creta, care „dormise” multă vreme în peştera lui Zeus de pe muntele Ida; ţinuse post negru şi deprinsese extazul prelungit. Cînd părăsise peştera, era maestru în „înţelepciunea entuziastă”, adică tehnica extatică. Atunci începuse să cutreiere lumea, practicînd ştiinţa tămăduirii, prezicînd viitorul în calitate de vizionar extatic, desluşind înţelesul ascuns al trecutului şi îndepărtînd, ca preot purificator, relele trimise de demoni pentru pedepsirea fărădelegilor deosebit de grave”.28 Retragerea în peşteră (= coborîrea în Infern) este o încercare iniţiatică clasică, dar nu neapărat „şamanică”. Extazele lui Epimenides, vindecările sale magice, puterile divinatorii şi profetice îl apropie de şaman, înainte de a vorbi despre Orfeu, să aruncăm o privire spre traci şi spre geţi, „cei mai viteji şi mai drepţi dintre traci” - după Herodot (IV, 93). Cu toate că mulţi autori au recunoscut în Zalmoxis un „şaman”29, nu vedem de ce am accepta această interpretare. „Trimiterea unui sol” la Zalmoxis, care avea loc o dată la patru ani (Herodot, IV, 94), ca şi „locuinţa subpămînteană” în care a dispărut şi a rămas vreme de trei ani, pentru a reveni apoi şi a le dovedi geţilor nemurirea omului (*ibid*., 95), nu au nimic şamanic. Un singur element pare să arate existenţa unui şamanism getic: informaţia lui Strabon (VU, 3, 3; C. 296) cu privire la *kapnobătai* moesieni, nume care a fost tradus30 prin „cei care merg printre nori”, prin analogie cu *dérobâtes* de care pomeneşte Aristofan (*Norii*, v. 225, 1503), dar care trebuie tradus prin „cei care merg prin fum”31. Este vorba, probabil, de fumul de cînepă, mijloc rudimentar de extaz, cunoscut atît de către traci32, cît şi de către sciţi. *Kapnobătai* ar putea fi dansatorii şi

vrăjitorii geţi care foloseau fumul de cînepă pentru a ajunge la transele extatice.

29 Cf. de ex., MEULI, „Scythica”, p, 163; Alois CLOSS, „Die Religion des Semnonenstammes”, pp, 669 şi urm. Cu privire la acest zeu, vezi Carl CLEMEN, „Zalmoxis”, în *Zalmoxis*, II, 1939, pp. 53-62; Jean COM AN, „Zalmoxis” (în *ibid*., pp. 79-110); Ion L RUSSU, „Religia Geto-Dacilor”, *Anuarul Institutului de Studii Clasice*, V, Cluj, 1947, pp, 61-137. S-a încercat, recent, reabilitarea etimologiei lui Zalmoxis avansata de Porfirius („zeul-urs” sau „zeul cu blană de urs”); *cf*, de ex., Rhys CARPENTER, *Folk Tale*, *Fiction and Saga în the Homeric Epies*, Berkeley şi Los Angeles, 1946, pp. 112 şi urm. („The cult of the sleeping bear”). Vezi însă Alfons NEHR1NG, „Studien zur indogermanischen Kultur und Urheimat”, *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, IV, 1936, pp. 7-229 (pp. 212 şi urm.).

30 Vasile PÂRVAN, *Getica*. *O protoistorie a Daciei*, Bucureşti, 1926, p. 162.

31 J, COMAN, „Zalmoxis”, p, 106.

32 Dacă se interpretează totuşi în acest sens un pasaj din Pomponius Mela (2,21), citat de ROHDE, p. 277, n. I. Cu privire la sciţi, vezi mai jos, pp. 362 şi urm.

Şi alte elemente şamanice se păstraseră fără îndoială în religia tracă, dar nu sînt lesne de identificat. Să mai cităm totuşi un exemplu care dovedeşte existenţa ideologiei şi a ritualului înălţării la Cer cu ajutorul unei scări. După Polyaenus (*Stratagematon*, VI). 22), Kosingas, preot-rege al triburilor trace kebrenoi şi sykaiboai, îşi ameninţa supuşii că va urca la zeiţa Hera pe o scară de lemn pentru a i se plînge de purtarea lor. Or, aşa cum am constatat în mai multe rînduri, înălţarea simbolică la Cer pe o scară este tipic şamanică. Simbolismul scării este atestat şi în alte religii din Orientul Apropiat antic şi din Mediterana, după cum vom vedea mai tîrziu.

Cît despre Orfeu, mitul său prezintă mai multe elemente care îl apropie de ideologia şi de tehnica şamanică. Cel mai important este, fără îndoială, coborîrea în Infern, în căutarea sufletului soţiei sale Euridice. Cel puţin una dintre versiunile mitului nu pomeneşte de eşecul final.33 Posibilitatea de a smulge pe cineva din Infern este confirmată, de altfel, de legenda lui Alcesta. Însă Orfeu mai prezintă şi alte trăsături de „Mare Şaman”: priceperea sa în ale vindecării, dragostea pentru muzică şi pentru animale, „farmecele”, puterea divinatorie. Pînă şi caracterul său de „erou civilizator”34 se înscrie în cea mai bună tradiţie şamanică; „primul şaman” nu era oare cel trimis de Zeu să apere omenirea de boli şi să o civilizeze? în sfîrşit, un ultim amănunt din mitul lui Orfeu este clar şamanic: tăiat de bacante şi amncat în Hebron, capul lui Orfeu a plutit pe apă, cîntînd, pînă în insula Lesbos. Apoi a slujit drept orac0135, precum capul lui Mimir. Or, şi craniile şamanilor iukaghiri au un rol în divinaţie (c/. mai sus, p. 232).

33 Cf. W. K. C GUTHRIE. *Orpheus and Greek Religion*: *a Study ofthe Orphie Movement*, Londra, 1935, p. 31.

34 Vezi textele grupate corespunzător în Jean COMAN, „ Orphée, civilisateur de l'humanité”,*Zalmoxis*, I, 1938, pp. 130-176; muzica, pp. 146 şi urm.; poezia, pp. 153 şi urm.; magia, medicina, pp. 157 şi urm.

35 GUTHRIE, *Orpheus*, pp. 35 şi urm. Cu privire la elementele şamanice din mitul lui Orfeu, *cf* DODDS, pp. 147 şi urm.; A. HULTKRANTZ, *The North American Indian Orpheus Tradition*, pp. 236 şi urm.

36 Viltorio MACCHIORO (*Zagreus*. *Studi intorno all'orfismo*, Florenţa, 1930, pp. 291 şi urm.) compară atmosfera religioasă în care s-a născut orfismul cu Ghost Dance religion” şi alte mişcări extatice populare; dar nu există aici decît legături fortuite cu şamanismul propriu-zis.

37 Vezi Franz CUMONT, *Lux perpetua*, Paris, 1949, pp. 249 şi urm., 406. Cu privire la ansamblul problemei, *cf*. Karl KERÉNYI, *Pythagoras und Orpheus* (ed. a III-a), Albae Vigilae, IX, Zürich, 1950.

38 Cf. textele şi comentariul în GUTHRIE, *Orpheus*, pp. 171 şi urm.

Cît despre orfismul propriu-zis, nimic nu-l apropie de şamanism36, în afară de plăcuţele de aur găsite în morminte, care au fost multă vreme considerate orfice. Totuşi, ele par mai curînd orficopitagoreice.37 Oricum, plăcuţele cuprind texte care îi arată mortului calea de urmat pe tărîmul celălalt38; ele reprezentau într-un fel o

„carte a morţilor” condensată şi trebuie comparate cu textele asemănătoare folosite în Tibet şi la populaţia mo-so (vezi mai jos, p. 407).

În ultimele cazuri, rostirea itinerarelor funerare la căpătîiul mortului echivala cu însoţirea mistică de către şamanul psihopomp. Fără a dori să forţăm comparaţia, am putea vedea în geografia funerară a plăcuţelor orfico-pitagoreice înlocuitorul unei tehnici psihopompe cu caracter şamanic.

Ne vom mulţumi să amintim de un Hermes psihopomp: figura zeului este mult prea complexă pentru a fi redusă la statutul de „călăuză” şamanică în Infern.39 Cît despre „aripile” lui Hermes, simbol al zborului magic, există indicii vagi cu privire la unii şamani care spuneau că au puterea de a da aripi sufletelor răposaţilor, pentru a le îngădui să se înalţe la Cer.40 Aici este vorba de simbolismul străvechi al sufletului = pasăre, complicat şi contaminat de numeroase interpretări recente de origine orientală, legate de cultele solare şi de ideea ascensiunii-apoteoză.41

39 P, RAINGEARD, *Hermès psychagogue*. *Essai sur les origines du culîe d'Hermès*, Paris, 1935; cu privire la penele lui Hermes, pp. 389 şi urm.

40 ARNOBE, II, 33; F. CUMONT, *Lux perpetua*, p. 294.

41 Cf E. BICKERMANN, „Die römische Kaiserapotheose**, *Archiv für Religionswissenschaft*, XXVII, 1929, pp. l-24; J, KROLL, *Die Himmelfahrt der Seele în der Antike*, Köln, 1931; D. M. P1PPIDI, *Recherches sur le culte impérial*. Bucureşti, 1939, pp. 159 şi urm.; *id.*, „Apothéoses impériales et apothéose de

Pérégrinos”, *Studi e materiali di storia délie religioni*, XX, Roma, 1947-1948, pp. 77-103. Problema depăşeşte cadrul studiului nostru, dar am atins-o în treacăt pentru a aminti cum anume un simbolism arhaic (în acest caz, „zborul sufletului”) poate fi redescoperit sau readaptat de doctrinele care apar ca inovatoare.

42 Cu privire la toate acestea, vezi Josef KROLL, *Gott und Halle*, Leipzig, 1932, pp. 363 şi urm. Aceeaşi lucrare examinează tradiţiile orientale şi iudeo-creştine ale coborîrii în Infern, care nu prezintă decît foarte vagi asemănări cu şamanismul *stricto sensu*.

43 Cf Isidore LÉVY, *La Légende de Pythagore de Grèce en Palestine*, Paris, 1927, pp. 79 şi urm.

44 Cf. Joseph BIDEZ şi Franz CUMONT, *Les Mages hellénisés*: *Zoroastre*, *Ostaneš et Hystaspe d'après la tradition grecque*, Paris, 1938,2 vol., I, p. 113; II, p, 158 (texte).

La fel, coborîrile în Infern atestate în tradiţiile greceşti42, de la cea mai cunoscută - care a fost încercarea iniţiatica a lui Herakles - pînă la coborîrile legendare ale lui Pitagora43 şi ale lui Zoroastru44 nu au nici urmă din structura şamanică. S-ar putea invoca mai degrabă experienţa extatică a lui Er, fiul lui Armenios, pamphyl de neam, înregistrată de Platon (*Republica*, 614 b şi urm.): „ucis” pe cîmpul de luptă, Er învie la douăsprezece zile după moarte, cînd trupul său este chiar pe rug, şi povesteşte tot ceea ce i s-a arătat pe lumea cealaltă. Am văzut în această povestire influenţa ideilor şi a credinţelor orientale.45 în orice caz, transa cataleptică a lui Er seamănă cu aceea a şamanilor, iar călătoria sa extatică pe celălalt tărîm ne trimite nu numai la Ardă Vīrāf, dar şi la numeroase experienţe „şamanice”. Er vede, printre altele, culorile Cerului şi Axul Central, precum şi soarta oamenilor ţintuită de stele (*Republica*, 617 d-618 c):

această viziune extatică ar putea fi apropiată de Destinul astrologie din mituri, de origine orientală, de Arborele Vieţii sau de „Cartea Cerului”, pe filele căreia se afla scrisă soarta oamenilor. Simbolismul unei „cărţi a cerului”, cuprinzînd Destinul şi comunicat de Zeu suveranilor şi profeţilor cu prilejul înălţării acestora la Cer, este foarte vechi şi larg răspîndit în Orient.46

45 Vezi discuţia pe marginea problemei în Joseph BIDEZ, *Êos ou Platon et 1* Orient*, Bruxelles. 1945, pp. 43 şi urm.

46 Cf. Geo WIDENGREN, „The Ascension of the Apostie of God and the Heavenly Book”, *passim.* În Mesopotamia Regele era cel care primea de la zeu (în calitatea sa de Uns), Tablele sau Cartea Cerului, după o înălţare (*ibid*., pp. 7 şi urm.); în Israel, Moise este cel care primeşte Tablele Legii de la Iahweh (*ibid*., pp. 22 şi urm.)

47 Wilhelm MUSTER, „Der Schamanismus bei den Etruském”, *Frühgeschichte und Sprachwissenschaft*, I, Viena, 1948, pp. 60-77, a încercat sa compare credinţele cu privire la lumea cealaltă şi călătoriile etniscilor în

Infern cu şamanismul. Nu vedem de ce anume ar fi „şamanice” idei şi fapte care ţin de magie în general şi de diferitele mitologii ale morţii.

Ne putem da seama la cîte interpretări dă naştere un mit sau un simbol arhaic: în viziunea lui Er, Axul Cosmic devine Fusul Necesităţii, iar Destinul astrologie ia locul „Cărţii cerului”. Să notăm totuşi că „locul omului” rămîne acelaşi: tot printr-o călătorie extatică, întocmai ca la şamanii şi la misticii civilizaţiilor rudimentare, Er Pamfilianul are revelaţia legilor care domnesc peste Cosmos şi peste Viaţă; tot în urma unei viziuni extatice ajunge să înţeleagă taina Destinului şi a existenţei de după moarte. Distanţa uriaşă dintre extazul şamanului şi contemplaţia lui Platon, deosebirea determinată de istorie şi de cultură nu schimbă cu nimic structura acestei conştientizări a realităţii ultime: prin extaz, omul realizează pe deplin care este locul său în lume şi destinul său final. Am putea vorbi, într-un fel, de un arhetip al „conştientizării existenţiale”, prezent atît în extazul unui şaman sau mistic primitiv, cît şi în experienţa lui Er Pamfilianul şi a tuturor celorlalţi vizionari ai lumii antice care au cunoscut, încă din această lume, soarta omului dincolo de mormînt47.

SCIŢI, CAUCAZIENI. IRANIENI

Herodot (IV, 71 şi urm.) ne-a lăsat o descriere exactă a obiceiurilor funerare ale sciţilor. După funeralii se făceau purificări; se amnca pe pietrele încinse cînepă şi se respira fumul; „ameţiţi de aburii fierbinţi, sciţii răcnesc” (IV, 75). Karl Meuli48 a scos minunat în evidenţă caracterul şamanic al acestei purificări funerare; cultul morţilor, folosirea cînepei, aburii fierbînţi şi „răcnetele” constituie, într-adevăr, un ansamblu religios specific, al cărui scop nu putea fi altul decît extazul. Meuli (*ibid.*, p. 124) aminteşte în această privinţă şedinţa altaică descrisă de Radlov (vezi mai sus, p. 200), în timpul căreia şamanul însoţea în Infern sufletul unei femei moarte de patruzeci de zile.

Şamanul-psihopomp nu este atestat în descrierea lui Herodot: el vorbeşte numai de purificările de după funeralii. Însă asemenea ceremonii de purificare coincid, la numeroase popoare turco-tătare, cu însoţirea răposatului de către şaman spre noua sa locuinţă, Infernul.

Meuli a subliniat, de asemenea, structura „şamanică” a credinţelor scitice legate de existenţa de dincolo de mormînt, de misterioasa „boală femeiască” care, după o legendă preluată de Herodot (If 105), îi preschimbase pe unii dintre sciţi în „Enaree” şi pe care savantul elveţian o compară cu efeminarea şamanilor siberieni şi nord-americani49, de originea „şamanică” a *Arimaspeia* şi chiar a poeziei epice în genera). Lăsăm în grija unor persoane mai competente discutarea acestor teze. Cel puţin un lucru este sigur: sciţii cunoşteau şamanismul şi beţia extatică provocată de fumul de cînepă. Cum vom vedea, folosirea cînepei în scopuri extatice este atestată şi la iranieni, iar termenul care desemnează beţia mistică în Asia Centrală şi Septentrională vine de la numele iranian al cînepei.

48 Scythica, pp. 122 şi urm. E. ROHDE observase mai de demult rolul extatic al şamanului la sciţi şi la masageţi, *Psyché*, p. 277, nota 1.

49 Scythica, pp. 127 şi urm. După cum notează MEULI (*ibid*., p. 131, nota 3), W. R. h ALLIDA Y propusese încă din 1910 o explicaţie a „Enareelor" prin transformarea magică a şamanilor siberieni în femei. Pentru o altă interpretare, vezi Georges DUMÉZIL. „Les « énarées » scythiques et la grossesse du Narte Hamyc", *Latomus*, V, Bruxelles, 1946, pp, 249-255.

50 Cf. Georges DUMÉZIL, *Légendes sur les Nartes*. *Suivies de cinq notes mythologiques*, Paris, 1930, *passim* şi, în general, cele patru volume de *id*., *Jupiter*, *Mars*, *Quirinus*, Paris, 1940-1948.

Se ştie că popoarele caucaziene, mai cu seamă oseţii, au păstrat numeroase tradiţii mitologice şi religioase preluate de la sciţi.50

Or, concepţiile legate de existenţa de dincolo de mormînt ale unor popoare caucaziene se aseamănă cu cele ale iranienilor, mai ales în ceea ce priveşte trecerea răposatului pe o punte îngustă ca un fir de păr, mitul unui Arbore Cosmic al cărui vîrf ajunge la Cer şi la rădăcina căruia ţîşneşte un izvor fermecat etc.51 Pe de altă parte, ghicitorii, vizionarii şi neeromanţii-psihopompi joacă un anumit rol la triburile gruzine de la munte; cei mai importanţi dintre vrăjitori şi extatici sînt *messulethe*, recrutaţi cel mai adesea dintre femei şi fete.

Principala lor sarcină este de a-i însoţi pe răposaţi pe lumea cealaltă, dar îi pot şi întrupa, şi atunci morţii vorbesc prin gura lor; psihopompă sau chiromantă, *messulethe* îşi îndeplineşte sarcina căzînd în transă.52 Ansamblul de aspecte aminteşte în chip straniu de şamanismul altaic. Este cu neputinţă de stabilit în ce măsură această stare de lucruri oglindeşte credinţele şi tehnicile „iranienilor din Europa", adică sarmato-sciţii.53

51 Robert BLEICHSTEINER. „Rossweihe und Pferderennen im Totenkult der kaukasischen Völker", *Wiener Beitrage zur Kulturgeschichte und Linguistik*, IV, 1936, pp. 413-495 (pp. 467 şi urm.). La oseţi, „dupa ce şi-a luat rămas-bun de la ai săi, mortul încalecă un cal. Întîlneşte curînd în cale tot felul de paznici cărora trebuie să le dea nişte turte - cele care au fost aşezate cu grijă în mormînt. Pe urmă ajunge la un rîu peste care este aruncată, în chip de punte, o bîrnă... Sub paşii omului drept, sau mai degrabă ai celui care a încercat să fie drept, bîma se lăţeşte, se întăreşte şi devine un pod minunat... „ (G. DUMÉZIL, *Légendes sur les Nartes*, pp. 220-221). „Nu este nici o îndoială că « puntea » spre lumea cealaltă vine din mazdeism, ca şi « puntea îngustă » a armenilor, « puntea ca firul de păr » a gruzinilor. Toate aceste bîme, fire de păr şi altele au însuşirea de a se lăţi ca prin minune dinaintea sufletului celui drept şi de a se subţia în faţa sufletului vinovat, precum tăişul de sabie" (*ibid*., p. 202), Vezi şi mai jos, pp. 439 şi urm.

52 BLEICHSTEINER, „Rossweihe", pp. 470 şi urm. Vom apropia de aceste fapte funcţia „bocitoarelor" indoneziene (*cf*. mai sus, pp. 331 şi urm.).

53 Cf şi W. NOLLE, „ Iranisch-nordasiatische Beziehungen im Schamanismus" în *Jahrbuch des Museums für Völkerkunde*, *Xu*, Leipzig, 1953, pp. 86-90; H. W. HAUSSIG, *Theophylakts Exkurs über die skythischen Völker*, în *Byzantion*, XXIII, Bruxelles, 1953, pp. 275-462 (p. 360 şi nota 313). Cu privire la călăreţii „şamanizanţi", care au pătruns în Europa spre sfîrşitul mileniului al doilea şi începutul mileniului întîi, *cf*.

F. ALTHEIM, *Römische Geschichte*, Baden-Baden, 2 vol., 1951-1953, I, pp. 37 şi urm.; H. KIRCHNER, *Ein archäologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus*, pp. 248 şi urm. Articolul lui Arnulf KOLLANTZ, *Der Schamanismus der Awaren*, în *Palaeologia*, IV, 3-4, Osaka, 1955, pp. 63-73 este aproape inutilizabil din cauza marelui număr de greşeli de tipar.

Am menţionat asemănarea izbitoare dintre concepţiile privitoare la existenţa de dincolo de mormînt ale caucazienilor şi ale iranieni lor. Într-adevăr, Puntea Cinvat are un rol de seamă în mitologia funerară iraniană54; trecerea ei determină într-un fel soarta sufletului, fiind o încercare grea, care echivalează, ca structură, cu probele iniţiatice: Puntea Cinvat este „precum o bîrnă cu mai multe feţe" (*Dataistän-UDenik*, 21, 3 şi urm.) şi cuprinde mai multe încercări:

pentru cei drepţi, este lată de nouă lungimi de lance, pentru nemernici este îngustă „ca tăişul unui brici" (*Dtnkart*, IX, 20, 3). Puntea Cinvat se află în „Centrul Lumii". În „mijlocul Pămîntului", „înalt de 800 de staturi de om" (*Bundahisn*, 12, 7) se ridică Kakād-i-Daitīk, „Vîrful Judecăţii", iar Puntea Cinvat se înalţă de la Kakad-i-Daitîk pînă la Albūrz, ceea ce înseamnă că leagă, în „Centru", Cerul cu Pămîntul. Sub Puntea Cinvat se cască hăul Infernului (*Videvdat*, 3, 7):

tradiţia o înfăţişează ca o „prelungire a lui Albūrz" (*Bundahisn*, 12, 8 şi urm,).

54 Cf N. SÖDERBLOM, *La Vie future d'après te mazdéisme*, Paris, 1901, pp. 92 şi urm.; H. S. NYBERG, «Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes", în *Journal Asiatique*, CCXIX, 1931, pp. 1 -134, II (pp. 119 şi urm.); *id*., *Die Religionen des alten Iran*, Leipzig, 1938, pp. 180 şi urm.

55 Cu privire la Vayu, vezi G. WIDENGREN, *Hochgottglaube im alten iran*, pp. 188 şi urm.; Stig WIK ANDER, *Vayu*; *Texte und Untersuchungen zur indo-iranischen Reih gionsgeschichte*, Uppsala, 1941,1; Georges DUMÉZIL, *Tarpeia*. *Essai de philologie comparative indo-européenne*, Paris, 1947, pp. 69 şi urm. Am semnalat aceste trei lucrări importante pentru a atrage atenţia cititorului asupra caracterului sumar al expunerii noastre; în realitate, funcţia lui Vayu este mai nuanţată şi are un caracter mult mai complex.

Ne aflăm în prezenţa schemei cosmologice „clasice" a celor trei regiuni cosmice legate printr-un ax central (Stîlp, Arbore, Punte etc.).

Şamanii se mişcă liber între cele trei zone; răposaţii trebuie să treacă o punte în timpul călătoriei lor către lumea de dincolo. Am întîlnit în numeroase

rînduri acest motiv funerar şi îl vom mai întîlni. În tradiţia iraniană (cel puţin în forma care s-a păstrat după reforma lui Zarathustra), elementul cel mai important este lupta începută, la trecerea punţii, între demonii care încearcă să arunce sufletul în Infern şi spiritele protectoare (chemate de altfel de către rudele mortului, în acest scop), care le ţin piept: Aristăt, „conducătorul făpturilor pămîntene şi cereşti”, şi bunul Vayu.55 Pe punte, Vayu ajută sufletele fiinţelor cinstite; sufletele morţilor vin şi ele să le ajute să treacă (Söderblom, pp. 94 şi urm.). Rolul de psihopomp asumat de bunul Vayu ar putea dovedi o ideologie „şamanistă”.

56 Die Religionen des alten Iran, pp. 182 şi urm, în apropierea punţii, răposatul întîlneşte o fata tînăra şi frumoasă cu doi cîini (*Vidēvdat*, 19, 30), complex infernal indo iranian atestat şi în alte părţi.

57 Cf. Observaţiile, nu totdeauna convingătoare, ale lui Otto PAUL, „Zur Geschichte der iranischen Religionen”, *Archiv für Religionswissenschaft*, XXXVI, Leipzig, 1940, pp. 215-234 (pp. 227 şi urm.); Walther WÜST, „Bestand die zoroastriche Urgemeinde wirklich aus berufsmässigen Ekstatikern und schamaniesierenden Rinderhirten der Steppe?”, în *ibid*., pp. 234-249; W. B. HENNING, *Zoroaster*: *Politician or Witch-Doctor*?. Londra, 1951, *passim*. G. WINDENGREN a reluat recent dosarul elementelor şamanice în zoroastrism; *cf*. „Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte”, în *Numen*, I, 1954, pp. 26-83; II, 1955, pp. 47-134, partea a 2-a, pp. 66 şi urm.

Cf şi J. SCHMIDT, „Das Etymon des persischen Schamane”, în *Nyelvtudományi közlemenyek*, XLIV, Budapesta, pp. 470-474; J. de MENASCE, „Les Mystères et la religion de l'Iran”, *Eranos Jahrbuch*, XI, Zürich, 1944, pp. 167-186, în special pp. 182 şi urm.; J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Zoroastre*. *Étude critique avec une traduction commentée des Gātha*, Paris, 1948, pp. 140 şi urm. Să mai amintim că Stig WIKANDER (*Der arische Männerbund*, pp. 64 şi urm.) şi G. WIDENGREN (*Hochgottglaube*, pp. 328 şi urm,, 342 şi urm. etc.) au pus foarte bine în lumină existenţa „societăţilor de bărbaţi” iraniene, de structură iniţiatică şi extatică, replici ale *bersekir* germanice şi ale *marya* vedice.

Gāthā pomenesc în trei rînduri de trecerea Punţii Cinvat (45, 10-11; 51, 13). În primele două pasaje, Zarathustra, conform interpretării date de H. S. Nyberg56, vorbeşte de el însuşi ca de un psihopomp: cei care i s-au alăturat în timpul extazului vor trece lesne puntea; nemernicii, duşmanii vor fi „pe veşnicie oaspeţii casei Răului” (trad. Duchesne-Guillemin). Într-adevăr, puntea nu este numai trecerea morţilor, ci şi - cum am întîlnit-o de atîtea ori - calea extaticilor. În extaz trece Ardă Vīrāf Puntea Cinvat, în călătoria sa mistică. Conform interpretării lui Nyberg, Zarathustra ar fi fost un extatic foarte asemănător unui „şaman” prin experienţa religioasă.

Savantul suedez consideră că poate găsi în termenul *gaîhic maga* dovada că Zarathustra şi discipolii săi provocau experienţa extatică prin cîntece rituale

intonate în cor într-un spaţiu închis, consacrat (*ibid*., pp. 157,161,176 etc.). În acest spaţiu sacru (*maga*), comunicarea dintre Cer şi Pămînt era posibilă (*ibid*., p. 157), adică, după o dialcetică universal răspîndită (cf. Eliade, *Traité*, pp. 319 şi urm.; trad.

rom., pp. 293 şi urm.), spaţiul secret devenea un fel de „Centru”.

Nyberg insistă asupra faptului că această comunicare era de natură extatică şi compară experienţa mistică a „cîntăreţilor” cu şamanismul propriu-zis. Interpretarea lui Nyberg a întîmpinat protestele majorităţii iranizanţilor.57 Să remarcăm totuşi că asemănările dîntre elementele extatice şi mitologice cuprinse în religia lui Zarathustra, pe de parte, şi ideologia şi tehnicile şamanismului, pe de altă parte, se integrează într-un ansamblu mai vast, care nu implică deloc o structură „şamanică” a experienţei religioase a lui Zarathustra. Spaţiul sacru, importanţa cîntecului, comunicarea mistică sau simbolică dintre Cer şi Pămînt, Puntea iniţiatică sau funerară fac parte integrantă din şamanismul asiatic, îl precedă şi îl depăşesc.

58 Urmăm traducerea lui M. A. BARTHÉLÉMY, *Arta Vtrâf-Nămak ou Livre dArdăVīraf*, Paris, 1887. *Cf* şi S. WIKANDER, *Vayu*, pp. 43 şi urm.; G. WIDENGREN, „Stand und Aufgaben”, partea a 2-a, pp. 67 şi urm.

În orice caz, extazul şamanic provocat de fumul de cînepă era cunoscut în vechiul Iran. *Bangha* nu este menţionat în Gātha, dar în *Fravasi-yast* se vorbeşte de un oarecare *Pourubangha*, „care are multă cînepă” (Nyberg, p. 177). În *Yast* se spune că Ahura Mazdah este „fără transă şi fără cînepă” (19, 20; Nyberg, p. 178), iar în *Vidēvdat*, cînepă este demonizată (*ibid*., p. 177). Este dovada unei atitudini total ostile faţă de beţia şamanică, practicată probabil de către iranieni, poate în aceeaşi măsură în care era practicată şi de către sciţi. Este însă sigur că Arda Vīraf a avut o viziune după ce a băut un amestec de vin şi de „narcotic din Vistasp”, care l-a adormit pentru şapte zile şi şapte nopţi.58 Somnul său seamănă mai degrabă cu transele şamanilor deoarece, ne spune Ardă Vīrāf, „sufletul lui Vîrăf a ieşit din trup şi s-a dus la Puntea Cinvat, pe Kakădi-Dâitîk. După şapte zile, s-a întors şi a intrat la loc în trup” (c. III; trad. Barthélémy, p. 10). Ca şi Dante, Vïrâf a vizitat toate locurile din Paradisul şi din Infernul mazdeean, a văzut chinurile ticăloşilor şi răsplata celor drepţi. Călătoria sa dincolo de mormînt poate fi comparată, din acest punct de vedere, cu istorisirile coborîrilor şamanice dintre care unele cuprind, cum am văzut, şi referiri la pedepsele pentru păcătoşi. Imageria infernală a şamanilor din Asia Centrală a suferit probabil influenţa ideilor orientale şi, în primul rînd, iraniene. Coborîrea şamanului în Infern nu este însă urmarea unei influenţe exotice; aportul oriental nu a făcut decît să amplifice şi să coloreze scenariile dramatice ale pedepselor: relatările călătoriilor extatice în Infern s-au îmbogăţit datorită influenţelor orientale; extazul a fost cu mult anterior acestor influenţe (într-adevăr, am întîlnit tehnica extazului în culturi arhaice în care nu se poate nici măcar bănui vreo influenţă din Orientul antic).

Astfel, fără să putem spune ceva definitiv cu privire la eventuala experienţă „şamanică” a lui Zarathustra însuşi, nu este nici o îndoială că tehnica cea mai elementară a extazului, beţia prin cînepă, era cunoscută de vechii iranieni. Nimic nu ne împiedică să credem că iranienii au cunoscut şi alte elemente constitutive ale şamanismului, zborul magic, de exemplu (atestat la sciţi?!), sau înălţarea la Cer.

Ardă Vîrlf a făcut „doar un pas” şi a ajuns în sfera stelelor, apoi „încă unul” şi a pătruns în sfera Lunii, pe urmă un al treilea l-a dus pînă la lumina numită „cea mai înaltă dintre cele mai înalte”, al patrulea pas la lumina lui Garotman (c. VII-X: trad. pp. 19 şi urm.).

Oricare ar fi cosmologia implicată de înălţarea la Cer, este sigur că simbolismul „paşilor” - acelaşi pe care vom avea prilejul să-l regăsim în mitul naşterii lui Buddha - corespunde întocmai simbolismului „treptelor” sau al crestăturilor de pe arborele şamanic.

Ansamblul de simbolisme este strîns legat de ascensiunea rituală la Cer. Or, cum am constatat de atîtea ori, ascensiunile sînt componente ale şamanismului.

59 Bernhardt MUNKÁCSI, « *Pilz und Rausch* », *Keleti szemle*, Vin, Budapesta, 1907, pp. 343-344. Datorez această referinţă amabilităţii lui Stig Wikander.

Importanţa beţiei provocate de cînepă este confirmată, pe de altă parte, de uriaşa răspîndire a termenului iranian în Asia Centrală. Cuvîntul iranian care înseamnă cînepă, *bangha*, a ajuns să desemneze, în numeroase limbi ugrice, atît ciuperca şamanică prin excelenţă, *agaricus muscarius* (care este folosită tocmai ca mijloc de intoxicare înaintea sau în timpul şedinţei), cît şi beţia59: c/. de exemplu, termenul vogu). *pānkh*, „ciupercă” (*agaricus muscarius*), cel mordvin *panga*, *pango*, ceremîş *pango*, „ciupercă”. În limba vogulilor din nord, *pănkh* înseamnă şi „beţie, chef. Imnurile închinate divinităţilor pomenesc de extazul provocat de întoxicaţia cu ciuperci (Munkăcsi, p. 344). Aceste constatări dovedesc că prestigiul magico-religios al intoxicării în scop extatic este de origine iraniană. Adăugat la celelalte influenţe iraniene în Asia Centrală, asupra cărora vom reveni, *bangha* oglindeşte gradul atins de prestigiul religios al Iranului.

Tehnica intoxicării şamanice ar putea fi, la ugrici, de origine iraniană. Dar ce înseamnă aceasta pentru experienţa şamanică originară? Narcoticele nu sînt decît un înlocuitor vulgar al transei „pure”.

Am avut deja ocazia să constatăm la mai multe popoare siberiene că intoxicaţiile (cu alcool, cu tutun etc.) sînt inovaţii recente şi dovedesc într-o anumită măsură decadenţa tehnicii şamanice. Prin beţia narcotică se încearcă imitarea unei stări spirituale care nu mai poate fi atinsă prin alte mijloace. Decadenţă sau, trebuie adăugat, vulgarizare a unei tehnici mistice, în India antică şi modernă, în întregul Orient se întîlneşte mereu acest amestec straniu

de „căi anevoioase” şi de „căi uşoare” pentru a ajunge la extazul mistic sau la altă experienţă decisivă.

Este foarte greu de deosebit, în tradiţiile mistice ale Iranului islamizat, ceea ce este moştenire naţională de ceea ce se datorează influenţelor islamului sau Orientului. Dar nu este nici o îndoială că numeroase legende şi miracole de care pomeneşte hagiografia persană aparţin fondului universal al magiei şi în special al şamanismului. Ajunge să răsfoim cele două volume ale lucrării *Saints des derviches tourneurs* de C. Huart pentru a găsi la fiecare pas miracole în cea mai pură tradiţie a şamanismului: zboruri magice, dispariţii, mers pe apă, vindecări etc.60 Pe de altă parte, trebuie să ne amintim rolul haşişului şi al altor narcotice în mistica islamică, deşi cei mai curaţi dintre sfinţi nu au recurs ia astfel de înlocuitori.61

60 Cf. G HUART, *Les Saints des derviches tourneurs*. *Récits traduits du persan*, Paris, 2 vol., 1918-1922: evenimente cunoscute de la distanţă (I, p. 45), lumină care emană din trupul sfinţilor (I, pp, 37 şi urm,, 80), levitaţie (I, p. 209), incombustibilitate: „seyyd, ascultînd sfaturile şeicului şi descoperind misterele, începea să ardă atît de tare încît îşi punea tălpile pe vreascurile pregătite pentru foc şi scotea cu mina tăciuni aprinşi...” (I, p. 56; recunoaştem în această întîmplare însuşirea şamanică a „stăpînirii focului”); magicienii aruncă un tînăr în sus: şeicul îl ţine în văzduh (I, p. 65); dispariţie subită (I, p. 80), invizibilitate (II, p. 131), ubicuitate (II, p. 173), mers pe apă, cu picioarele forfecînd la suprafaţă (U, p. 336), înălţare şi zbor (II, p. 345) etc. Profesorul Fritz MEIER din Basel mă informează că, după lucrarea biografică încă inedită a lui Amin Ahmad Râzi, scrisă în 1594, sfîntul Qutb ud-dîn Haydar (secolul al XII-lea) era vestit ca fiind insensibil la foc şi la gerul cel mai cumplit: era, de altfel, văzut adesea pe acoperişuri şi în vîrful copacilor. Or, sensul şamanic al căţăratului în copaci este bine cunoscut (*cf* mai sus, p. 128).

61 începînd din secolul al XH-lea, influenţa stupefiantelor (haşiş, opiu) se face simţită în unele ordine mistice persane; *cf*. L. MASSIGNON, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1922, pp. 86 şi urm. Dansul extatic de jubilaţie, *raqs*, sfîşierea veşmintelor, *tamziq*, în timpul transei, „privirea platonică”, *nazar ila'l mord*, formă foarte suspectă de extaz prin inhibiţie erotică, sînt cîteva indicii ale transelor provocate de stupefiante; aceste reţete elementare de extaz ar putea fi puse în legătură atît cu tehnicile mistice preislamice, cît şi cu unele tehnici indiene aberante care ar fi influenţat sufismul (*ibid*., p. 87).

În sfîrşit, propagarea islamului în rîndul turcilor din Asia Centrală a dus la asimilarea unor elemente şamanice de către misticii musulmani.62 Profesorul Köprülüzade aminteşte că, după legendă, „ Ahmed Yessevî şi unii dintre dervişii săi, transformîndu-se în păsări, îşi puteau lua zborul” (*Influence*, *p*. 9). Legende asemănătoare vorbesc despre sfinţii Bektâşî (*ibid*.). În secolul al XIII-lea, Barak Baba întemeietorul unui ordin al cărui semn ritual distinctiv era „pălăria cu

două coarne” - se arăta în public călare pe un struţ, iar legenda spune că „struţul a zburat fiind cumva strunit de călăreţ” (*ibid*., pp. 16-17). Se prea poate ca aceste amănunte să se datoreze efectiv unor influenţe ale şamanismului turco-mongol, cum afirmă savantul turcolog. Dar puterea de a se preface în pasăre aparţine tuturor speciilor de şamanism, atît turco-mongol, cît şi arctic, american, indian sau oceanian. Cît despre prezenţa struţului în legenda lui Barak Baba, ne putem întreba dacă nu cumva dovedeşte o origine meridională.

INDIA ANTICĂ: RITURI DE ÎNĂLŢARE

Ne amintim de funcţia rituală a mesteacănului în religia turcomongolă, mai ales în şamanism: mesteacănul, sau stîlpul cu şapte sau nouă crestături, simbolizează Arborele Cosmic şi este aşadar socotit ca aflîndu-se în „Centrul Lumii”. Căţărîndu-se în acest copac, şamanul se înalţă la cel mai înalt cer şi ajunge la Bai Ülgän.

62 Cf. Mehmed Fuad KÖPRÜLÜZADE, *Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans*; vezi şi rezumatul cărţii, publicat în limba turcă, cu privire la „Les Premiers Mystiques dans la littérature turque”, Constantinopol, 1919 de L. BOUVAT în *Revue du Monde Musulman*, XLIII, 1921, pp. 236-266,

63 Cf numeroasele texte grupate de Sylvain LÉVI, *La Doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas*, Paris, 1898, pp. 87 şi urm.

64 Cu privire la simbolismul dūrohana, vezi ELIADE, *Durohana and the* « *Waking Dream* », *Art and Thought*: *a Volume în Honour of the Late Dr*. *Ananda K*. *Coomaraswamy on the Occasion of His 7Oth Birthday*, I. K. BH ARATA ed., Londra, 1947, pp. 209-213.

Găsim acelaşi simbolism în ritualul brahmanic, care cuprinde şi el o ascensiune ceremoniālā pînā la lumea zeilor. Într-adevăr, „sacrificiul are un singur punct de sprijin solid, un singur scop:

lumea cerească” (*Satapatha Brahmana*, VIII, 7, 4, 6). „Sacrificiul este un punct sigur de trecere” (*Aitareya Br*. III, 2,29): „sacrificiul, în ansamblu, este nava care duce la cer” (*Šatapatha Br*., IV, 2, 5, IO)63, Mecanismul ritualului este dūrohaṇa64, o „înălţare anevoioasă”, pentru că implică urcatul pe Arborele Lumii, într-adevăr, stîlpul sacrificial (*yupa*) este făcut dintr-un copac asimilat Arborelui Cosmic. Preotul însuşi, însoţit de tăietorul de lemne, îl alege din pădure (*Šatapatha Br*., III, 6,4, 13; etc.). În timp ce copacul este tăiat, preotul sacrificator rosteşte: „Nu sfîşia Cerul cu vîrful tău, nu răni văzduhul cu mijlocul tău!... (*Šatapatha Br*., II). 6,4, 13; *Taittirîya Samhitā*, 1,3, 5; etc.). Stilpul sacrificial devine un fel de stîlp cosmic; „înalţă-te, o, *vanaspati* (Stăpîn al Pădurii), în vîrful Pămîntului” astfel îl invocă Ṛgveda (IU, 8, 3). „Cu vîrful tău sprijini Ceru), cu mijlocul umpli Văzduhul, cu rădăcinile întăreşti Pămîntul”, spune *Šatapatha Brahmana* (III, 7, 1, 14).

Pe acest stîlp cosmic, sacrificatorul urcă la Cer, singur ori cu soţia sa. Sprijinind o scară de stîlp, îi spune soţiei: „Vino, să urcăm la Cer! „ Femeia răspunde: „Să urcăm!” Amîndoi rostesc de trei ori cuvintele rituale (*Šatapatha* ßr., V, 2, 1, 10; etc.). Ajuns în vîrf, sacrificatorul atinge capitelul, întinde braţele în lături (precum o pasăre aripile!) şi strigă: „Am ajuns la Cer, la zei; am devenit nemuritor!” (*Taittirîya Samhitâ*, I, 7, 9, 2; etc.). „De fapt, sacrificatorul îşi face o scară şi o punte pentru a ajunge la lumea cerească” {*ibid*., VI, 6,4, 2; etc.).

Stîlpul sacrificial este un *Axis M undi* şi, tot aşa cum popoarele arhaice trimiteau ofrande la Cer prin deschizătura de fum sau stîlpul central al casei, *yupa* vedic era „un vehicul al sacrificiului” (*Ŗgveda*, IU, 8, 3). I se adresau rugăciuni ca aceasta: „O, Copacule, lasă jertfa să ajungă la zei!” (*Ŗgveda*, *l*, 13, 11); „O, Copacule, fie ca jertfa să se îndrepte spre zei! „ (*ibid*.)

65 Citat de A. COOMARASWAMY, „Svaymâtrnnâ: Janua Coeli”. *Zalmoxis*, II, 1939, pp. l-51 (p. 47).

66 Cf. celelalte texte adunate de COOMARASWAMY, *ibid*., pp. 8, 46, 47 etc.; *cf*. şi S. LÉVI, pp. 93 şi urm.; H. GÜNTERT, *Der arische Weltkönig und Heiland*, Halle, 1923, pp. 401 şi urm.

Ne amintim, de asemenea, simbolismul ornitologic al costumului şamanic şi numeroasele exemple de zbor magic la şamanii siberieni.

Idei asemănătoare se întîlnesc în vechea Indie: „Sacrificatorul, prefăcut în pasăre, se înalţă spre lumea cerească”, afirmă *Paňcavimsa Brahmana* (V, 3, 5).65 Numeroase texte vorbesc despre aripile pe care trebuie să le aibă cei ce doresc să ajungă în vîrful Arborelui (*Jaimimya Pancavimsa Brahmana*, II). 13, 9), de „gîscanul care locuieşte în lumină” (*Katha Up*., V, 2), de calul sacrificial care, sub înfăţişarea unei păsări, îl duce pe sacrificator pînă la Cer (*Mahidhara*, ad. *Šatapatha Br*., XIII, 2, 6, 15) etc.66 Cum vom vedea în curînd,tradiţia zborului magic este atestată din belşug în India antică şi medievală, tot în legătură cu sfinţii, yoghinii şi magicienii.

„Căţăratul în copac” a devenit, în textele brahmanice, o imagine destul de frecventă a ascensiunii spirituale.[21] Acelaşi simbolism s-a păstrat în tradiţiile folclorice, fără ca semnificaţia sa să fie peste tot la fel de evidentă.[22]

Înălţarea la Cer de tip şamanic se regăseşte şi în legendele despre naşterea lui Buddha. „îndată ce s-a născut, spune *Majjima-nikaya*, III, 123, Bodhisattva îşi pune tălpile pe pămînt, se întoarce spre nord, face şapte paşi mari, la adăpostul unei umbrele albe. Se uită de jurîmprejur şi spune cu glas de taur: « Sînt cel mai înalt din lume, sînt cel mai bun din lume, sînt cel mai vîrstnic din lume: aceasta este ultima mea naştere; nu va mai fi de-acum înainte pentru mine nici o altă existenţă. »„ Cei şapte paşi îl duc pe Buddha în

21 Cf., de exemplu, textele menţionate de COOMARASWAMY, „Svaymâtrnnâ", pp. 7, 42 etc. Vezi şi Paul MUS, Barabudury I, p. 318.

22 Cf PENZER şi TAWNEY, The Ocean of Story, I, p. 153; II, p. 387; VIII, pp. 68 şi urm. etc.

vîrful lumii; tot aşa cum şamanul al taie urcă cele şapte sau nouă trepte săpate în trunchiul mesteacănului ceremonial pentru a ajunge la ultimul cer, Buddha trece, simbolic, prin cele şapte niveluri cosmice cărora le corespund cele şapte ceruri planetare. Este inutil să spunem că vechea schemă cosmologică a înălţării şamanice (şi vedice) la Cer este aici îmbogăţită cu aportul milenar al speculaţiei metafizice indiene.

Cei şapte paşi ai lui Buddha nu au drept scop „lumea zeilor” şi „nemurirea” vedică, ci depăşirea condiţiei umane. De fapt, cuvintele „sînt cel mai înalt din lume” (*aggo'ham asmi lokassa*) nu înseamnă altceva decît transcendenţa lui Buddha dincolo de spaţiu, iar cuvintele „sînt cel mai vîrstnic din lume” (*jettho'ham asmi lokassa*) oglindesc supra-temporalitatea sa. Căci, atingînd vîrful cosmic, Buddha atinge „Centrul Lumii” şi, deoarece creaţia a pornit dintr-un „Centru” (= vîrf), Buddha devine contemporan cu începutul lumii.[23]

Concepţia celor şapte ceruri, la care se referă *Majjima-nikaya*, vine din brahmanism, fiind vorba, în acest caz, de o influenţă a cosmologiei babiloniene, care şi-a pus şi ea pecetea - deşi indirect - pe concepţiile cosmologice altaice şi siberiene. Budismul cunoaşte şi o schemă cosmologică cu nouă ceruri, profund „interiorizată”, de altfel, pentru că primele patru ceruri corespund celor patru *jhăha*, următoarele patru celor patru *sattâvâsa*, iar cel de-al nouălea şi ultimul simbolizează Nirvāna.[24] în fiecare din aceste ceruri se află proiectată o divinitate din panteonul budist, care reprezintă în acelaşi timp o anumită treaptă a meditaţiei yoghine.

Or, ştim că la altaici cele şapte sau nouă ceruri sînt locuite de diferite făpturi divine sau semidivine pe care şamanul le întîlneşte în timpul ascensiunii şi cu care stă de vorbă; în cel de-al nouălea cer, ajunge dinaintea lui Bai Ülgän. Fireşte, în budism nu mai este vorba de o ascensiune simbolică la Cer, ci de treptele meditaţiei şi, totodată, de „paşii” spre descătuşarea finală. (Călugărul budist atinge probabil, după moarte, nivelul ceresc la care a ajuns prin experienţele yoghine în timpul vieţii, în vreme ce Buddha atinge Nirvana; *cf* şi W. Ruben, p. 170.)

INDIA ANTICĂ: „ZBORUL MAGIC”

---

23 Nu este cazul sa continuam discuţia cu privire la acest amănunt al naşterii lui Buddha; am fost însă nevoiţi să-l amintim în treacăt pentru a arata, pe de o parte, polivalenţa simbolismului arhaic, care îl lasă deschis oricărei interpretări noi, şi pentru a preciza, pe de altă parte, că supravieţuirea unei scheme „şamanice" într-o religie evoluată nu implică în nici un fel păstrarea conţinutului originar. Aceeaşi observaţie se aplică, bineînţeles, diferitelor scheme ascensionale ale misticii creştine şi islamice.

Cf ELIADE, „Sapta padáni kramatL.", în The Munshi Diamond Juhiîee Commémoration Volume, Bombay, 1948,1, pp. 180-188 şi id., „Les Sept pas du Bouddha", reluat în Mythes, rêves et mystères, pp. 148-155.

24 Cf. W. K1RFEL, Die Kosmographie der Inder, pp. 190 şi urm. Cele nouă ceruri sînt cunoscute şi de Brhadâranyaka Up., III, 6.1 ; cf. W. RUBEN, „Schamanismus im alten Indien", Acta orientaiia, XVII, 1939, pp. 164-205 (p. 169). Cu privire la legăturile dintre schemele cosmologice şi gradele de meditaţie, cf P. MUS, Barabudur, passim.

Sacrificatorul brahmanic se înalţă la Cer prin urcarea rituală a unei scări; Buddha transcende Cosmosul trecînd, simbolic, prin cele şapte ceruri; prin meditaţie, yoghinul budist realizează o ascensiune de ordin pur spiritual. Din punct de vedere tipologic, toate aceste acte fac parte din aceeaşi structură; fiecare, pe planul său, dovedeşte un mod aparte de a trece dincolo de lumea profană şi de a ajunge în lumea zeilor, de a atinge Fiinţa, absolutul. Am arătat mai înainte în ce măsură asemenea gesturi pot fi integrate tradiţiei şamanice de înălţare la Cer; singura mare diferenţă constă în intensitatea experienţei şamanice care, după cum ştim, cuprinde extazul şi transa.

Dar şi vechea Indie cunoaşte extazul, care permite înălţarea şi zborulmagic. „Extaticul” (*muni*) cu plete (kesin) din *Ṛgveda* rosteşte, răspicat: „În beţia extazului, am urcat în carul vînturilor. Voi, muritori, nu puteţi zări decît trupurile noastre... Extaticul este calul vîntului, prietenul zeului furtunii, mînat de zei...” (X, 136, 3.5).[25] Să ne amîntim că toba şamanilor altaici este numită „cal” şi că, la buriaţi, de exemplu, toiagul cu cap de cal, care poartă de altfel numele de „cal”, îndeplineşte un rol important. Extazul provocat de sunetele tobei sau de dansul călare pe un băţ cu cap de cal (un fel de *hobby-horse*) este asimilat unei călătorii fantastice, călare, în ceruri. Cum vom vedea, la anumite populaţii neariene dîn India, magicianul foloseşte şi astăzi un cal de lemn ori un băţ cu cap de cal pentru a-şi executa dansul extatic (mai jos, pp. 427 şi urm.).

În acelaşi imn din *Ṛgveda* (X, 136), se spune că „zeii au intrat în ei...”; este vorba de un fel de posedare mistică ce păstrează o înaltă valoare spirituală chiar în mediile neextatice (dovadă *Brhadāranyaka Upanişad*, III, 3.7). *Muni* „locuieşte în cele două mări, cea care se află la răsărit şi cea care se află la apus.... Merge pe căile *apsara*, *gandharva*, pe cărările fiarelor sălbatice...” (*RV*, X, 136).

Aîharva Veda (XI, 5, 6) îl laudă pe învăţăcelul înzestrat cu puterea magică a ascezei (*tapas*): „Într-o clipită, ajunge de la marea de la răsărit la marea de la miazănoapte.” Această experienţă macrantropica, izvorîtă din extazul şamanic[26], se păstrează în budism şi are o importanţă considerabilă în tehnicile yoghino-tantrice.[27]

25 Cu privire la acest muni, vezi E. ARBMAN, Rudra: Untersuchungen zum altindischen Glauben und Kultus, Uppsala-Leipzig, 1922, pp. 298 şi urm. în legătură cu semnificaţia magico-religioasă a parului lung, ibid., p. 302 (cf. „şerpii" din componenţa costumelor şamanice siberiene, mai sus, pp. 133 şi urm.). Cu privire la extazele vedice cele mai vechi, cf. I. W. HAUER, Die Anfänge der Yogapraxis, Stuttgart, 1922, pp. 116 şi urm., 120; ELIADE, Le Yoga, pp. 112 şi urm. Cf. şi G. WIDENGREN, „Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte", partea a II-a, p. 72, nota 123.

26 Cf., de exemplu, imnul foarte obscur ai lui Vrătya (Atharva Veda, XV, 3 şi urm.). Analogiile dintre trupul omenesc şi cosmos depăşesc, fireşte, experienţa şamanică propriu-zisă, dar se poate vedea că atît vrătya, cît şi muni dobîndesc macrantropia în timpul unei transe extatice.

27 Buddha se visează în chip de uriaş, cu braţele în cele două oceane (Anguttarāni kāva, Ht, 240; cf şi W. RUBEN, p. 167). Nu putem aminti aici toate rămăşiţele „şamanice" atestate în cele mai vechi texte budiste. Multe iddhi au o structură clar şamanică; de ex. puterea magică de „a se scufunda în pămînt şi de a ieşi ca din apă" (Anguttara, I, 254 şi urm. ; etc.). Vezi şi mai jos, pp. 375 şi urm.

Înălţarea şi zborul magic ocupă un loc de cea mai mare însemnătate în credinţele populare şi tehnicile mistice ale Indie). Într-adevăr, înălţarea în văzduh, zborul aidoma păsărilor, parcurgerea unor distanţe uriaşe într-o clipită, dispariţia sînt doar unele din puterile magice pe care budismul şi hinduismul Ie atribuie arhaţilor, regilor şi magicienilor. Există un mare număr de legende despre regii şi vrăjitorii zburători.[28] Doar cei care aveau puterea supranaturală de a zbura prin văzduh ajungeau la lacul miraculos Anavatapta; Buddha şi sfinţii budişti ajungeau la Anavatapta într-o clipită, tot aşa cum, în legendele hinduse, *rşi* îşi luau zborul spre ţinutul divin şi misterios din nord, numit Švetadvīpa[29]. Este vorba, fireşte, de „ţinuturi pure”, de un spaţiu mistic care aparţine deopotrivă structurii unui „paradis” şi unui „spaţiu interior”, accesibil doar iniţiaţilor. Lacul Anavatapta, ca şi Švetadvīpa sau celelalte „paradisuri” budice sînt modalităţi de a fi la care se ajunge prin yoga, asceză sau contemplaţie. Se cuvine subliniată *identitatea de expresie* a acestor experienţe supraomeneşti cu simbolismul arhaic al ascensiunii şi al zborului, atît de specific şamanismului.

Textele budiste vorbesc de patru feluri de puteri magice de trecere (*gamana*), prima fiind a zborului, asemenea păsărilor.[30] Patanjali citează, printre *siddhi*, puterea de a zbura prin văzduh (*laghiman*) pe care o pot dobîndi yoghinii.[31] Tot prin „puterea yoga”, înţeleptul Närada din *Mahâhhărata* şi-a luat zborul şi a ajuns la vîrful Muntelui Meru („Centrul Lumii”) de unde a zărit, departe de tot, în Oceanulde Lapte, ţinutul Švetadvīpa (*Mahābhdrata*, XII, 335, 2 şi urm.). „Cu un asemenea trup (yoghic), yoghinul se plimbă unde doreşte” (*ibid*., XII, 317, 6). Însă o altă tradiţie înregistrată de *Mahābhārata* face deosebirea dintre adevărata ascensiune mistică - despre care nu se poate spune că este întotdeauna „concretă” - şi „zborul magic”, care nu este decît o iluzie: „Şi noi putem zbura la cer şi putem lua felurite chipuri, dar în minte” (măyaya; *ibid*., V, 160, 55 şi urm.).

Ne putem da seama în ce fel anume yoga şi celelalte tehnici indiene de meditaţie au elaborat experienţele extatice şi miracolele magice care făceau parte dintr-o moştenire spirituală imemorială.

---

28 Cf., de exemplu, PENZER şi TAWNEY, The Ocean of Störy, II, pp. 62 şi urm.; III, pp. 27, 35; V, pp. 33, 35, 169 şi urm.; VIU, pp, 26 şi urm., 50 şi urm.; etc.

29 Cf W. E. CLARK, „Sâkâdvîpa and Švetadvīpa", Journal of the American Oriental Society, XXXIX, 1919, pp. 209-242, passim; ELIADE, Le Yoga, pp. 323 şi urm.; trad. rom,, pp. 279 şi urm. Despre Anavatapta, cf De VISSER, The Arhats in China and Japanf Berlin, 1923, pp. 24 şi urm.

30 Cf. R M. TIN, trad., The Path of Purityt Being a Translation of Buddhaghosďs Visuddhimagga, Londra, 3 vol., 1923-1931 ; părţile a 1 l-a, a 17-a şi a 21-a, p. 396.

în legătură cu gamana, vezi Sigurd LINDQUIST, Siddhi und Abhiňňa: eine Studie über die klassischen Wunder des Yoga, Uppsala, 1935, pp. 58 şi urm. O bună bibliografie a surselor privitoare la abhijna în Etienne LAMOTTE, Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse des Na gär juna (Mahäprajnapäramitäsastra), Louvain, 2 vol., 1944, 1949, I, p. 329, n. L

31 Yoga-Sûtra, III, 45; cf. Gheranda Samhitâ, III, 78; ELIADE, Le Yoga, pp. 323 şi urm. ; trad. rom., pp. 279 şi urm. Cu privire la tradiţiile similare din cele două epopei indiene, vezi E. HOPKINS, „ Yoga-technique in the Great Epic", Journal of the American Oriental Society, XXII, New Häven, 1901, pp. 333-379 (pp. 337, 361).

Oricum, secretul zborului magic este cunoscut şi de către alchimiştii indieni[32], iar miracolul este atît de obişnuit pentru arhaţii budişti[33], încît *arahant* a dat naştere verbului singalez *rahatve*, „a dispărea, a trece într-o clipă dintr-un loc în altul”.[34] Zînele-vrăjitoare (*dālānis*), care au un rol important în unele şcoli tantrice (*cf* Eliade, *Le Yoga*, pp. 326 şi urm.; trad. rom., pp. 290 şi urm.), sînt numite „cele care merg prin văzduh” în mongolă şi „cele care merg în Cer” în tibetană[35]. Zborul magic şi înălţarea la Cer pe o scară sau pe o frînghie sînt şi ele motive des întîlnite în Tibet, nefiind neapărat preluate din tradiţia Indiei, cu atît mai mult cu cît sînt atestate în tradiţiile Bon-po sau în ritualurile derivate din acestea (*cf* mai jos, pp. 393 şi urm.).

De alftel, cum vom vedea îndată, aceleaşi motive au un rol foarte însemnat în credinţele magice şi folclorul chinez, fiind întîlnite cam peste tot în lumea arhaică (mai jos, pp. 443 şi urm.).

Toate faptele pe care le-am înfăţişa), cam prea repede, după părerea noastră, nu sînt neapărat „şamanice”: fiecare, în ansamblul din care a fost preluat pentru a ne uşura sarcina, are o semnificaţie aparte. Am dorit însă să arătăm echivalenţele de structură ale acestor fapte magico-religioase indiene. Extaticul, ca şi magicianul, nu este un fenomen singular în ansamblul religiei indiene decît prin intensitatea experienţei sale mistice ori prin eminenţa magiei, pentru că teoria subiacentă - adică înălţarea la Cer - se regăseşte, după cum am văzut, în chiar simbolismul sacrificiului brahmanic.

De fapt, ceea ce deosebeşte ascensiunea *muni* de ascensiunea realizată prin ritualul brahmanic este tocmai caracterul său experimental: avem, în acest caz, o „transă” comparabilă cu „marea şedinţă” a şamanilor siberieni. Lucrul cel mai important este că această *experienţă extatică* nu contrazice *teoria* generală a sacrificiului brahmanic, tot aşa cum transa şamanilor se integrează pe deplin în sistemul cosmo-teologic al religiilor siberiene şi altaice. Deosebirea fundamentală dintre cele două tipuri de ascensiune este dată de intensitatea experienţei, fiind aşadar de ordin psihologic. Oricare ar fi însă intensitatea experienţei extatice, ea devine comunicabilă printr-un simbolism universal valabil şi este validată în măsura în care se integrează sistemului

---

32 ELIADE, Le Yoga, pp. 323 şi urm. ; trad. rom., pp. 279 şi urm. Un autor persan asigură că yoghinii „pot zbura prin aer asemenea găinilor, oricît ar părea de ciudat" (ibid.).

33 Cu privire la zborul arhaţilor, vezi de VISSER, pp. 172 şi urm.; Sylvain LÉVI şi Éd. CHAV ANNES, „Les Seize Arhats protecteurs de la loi", Journal Asiatique, seria XI, vol. VIII, Paris, 1911, pp. 1-50, 189-304; p. 23 (arhatul Nandimitra „se ridică în văzduh la înălţimea a 7 arbori tâla" etc.); pp. 262 şi urm. (arhatul Pindola, care locuieşte la Anavatapta, a fost pedepsit de Buddha pentru că zburase prin văzduh, cu un munte în mîini, arătîndu-şi puterile magice profanilor; după cum se ştie, budismul interzicea dezvăluirea siddhi).

34 A. M. HOCART, „Flying Through the Air", Indian Antiquary, LII, Bombay, 1923, pp. 80-82 (p. 80). Hocart explică toate aceste legende conform teoriilor sale despre regalitate: fiind zei, regii nu pot atinge pămîntul şi se presupune aşadar că merg prin văzduh. Simbolismul zborului este însă mult mai complex şi nu poate fi în nici un caz înfăţişat ca derivînd din concepţia privitoare la regii-zei. Cf. ELIADE, Mythes, rêves et mystères, pp. 133 şi urm.

35 Cf J. Van DURME, „Notes sur le lamaïsme", Mélanges chinois et bouddhiques, I Bruxelles, 1931-1932, pp. 263-319 (p. 374, nota 2).

magico-religios existent. Puterea de a zbura se dobîndeşte în mai multe feluri: transă şamanică, extaz mistic, tehnici magice, dar şi printr-o disciplină psihomentală aspră, ca yoga lui Patanjal). printr-o asceză riguroasă, ca în budism, sau prin practici alchimice. Pluralitatea tehnicilor corespunde, fără îndoială, mulţimii experienţelor, precum şi - în mai mică măsură - unor ideologii diferite (răpirea de către spirite, ascensiunea „magică” şi „mistică” etc.). Însă toate aceste tehnici şi toate aceste mitologii au o notă comună: importanţa acordată puterii de a zbura în văzduh. Această „putere magică” nu este un element izolat, valabil în sine, întemeiat doar pe experienţa personală a magicienilor:

dimpotrivă, el se integrează într-un ansamblu teo-cosmologic mult mai vast decît diferitele ideologii şamanice.

TAPAS ŞI *DĪKSĀ*

Continuitatea dintre ritual şi extaz este confirmată şi de o altă noţiune, care joacă un rol foarte important în ideologia pan-indiană: *tapas*, al cărei sens iniţial este „căldură extremă”, dar care a ajuns să desemneze efortul ascetic în general. *Tapas* este atestat în *Ṛgveda* (*cf* de exemplu VIII, 59, 6; X, 136, 2; 154, 2,4; 167,1; 109,4 etc.), iar puterile sale sînt creatoare atît pe plan cosmic, cît şi spiritual; prin *tapas*, ascetul devine vizionar şi poate chiar întrupa zeii. Prajăpati creează lumea „încălzindu-se” peste măsură, prin asceză (*Aitareya Brahmana*, V, 32, 1); de fapt, o creează printr-un soi de sudaţie magică. „Căldura interioară” sau „căldura mistică” este creatoare; ea ajunge la un fel de putere magică, iar aceasta, chiar dacă nu se manifestă direct ca o cosmogonie (*cf* mitul lui Prajăpati), „creează” pe un plan cosmic mai modest; de exemplu, creează mirajele sau miracolele nenumărate ale asceţilor şi yoghinilor (zborul magic, abolirea legilor fizice, dispariţia etc.). Or, „căldura interioară” face parte integrantă din tehnica magicienilor şi a şamanilor „primitivi” (*cf* mai jos, pp. 432 şi urm.); dobîndirea „căldurii interioare” are sensul universal de „stăpînire a focului” şi, în ultimă instanţă, de abolire a legilor fizice, ceea ce înseamnă că magicianul „încălzit” cum trebuie poate face „minuni”, poate crea noi condiţii de existenţă în Cosmos şi repetă, într-un fel, cosmogonia. Din această perspectivă, Prajăpati devine unul din arhetipurile „magicianului”.

Căldura excesivă era dobîndită fie prin meditaţie lîngă foc metodă ascetică care a cunoscut o mare răspîndire în India -, fie prin reţinerea respiraţiei (*cf* de exemplu, *Baudhăyana Dharma Sūtra*, IV, 1, 24 etc.). Să mai amintim că tehnica respiratorie şi reţinerea respiraţiei au ocupat un loc foarte important în organizarea acestui complex de practici ascetice şi de teorii magice, mistice şi metafizice cunoscute sub denumirea generală de yoga[36]. *Tapas*, în sensul efortului ascetic, face parte integrantă din orice formă de yoga şi ni se parte important să amintim în treacăt implicaţiile sale „şamanice”.

36 Vezi ELIADE, Techniques du Yoga, Paris, 1948; id., Le Yoga.

Vom vedea în cele ce urmează că această „căldură mistică”, în înţelesul propriu al termenului, are o mare importanţă în yoga tantrică himalaiană şi tibetană (*cf* maijos, pp. 399 şi urm.). Să mai adăugăm totuşi că tradiţia yoga clasică foloseşte „puterea” dată de prânăyama ca pe o „cosmogonie inversă”, în sensul că în loc să ajungă la crearea de noi Universuri (adică de noi „miraje” şi „miracole”), puterea îi îngăduie yoghinului să se detaşeze de lume şi chiar să o distrugă, într-un fel, pentru că descătuşarea yoghică echivalează cu o des oii-darizare totală de Cosmos; pentru un *fivan-mukta*,, Universul nu mai există, iar dacă am proiecta în plan cosmologic propriul său proces, ne-am afla în faţa unei resorbţii totale a formelor cosmice în substanţa iniţială (*prakṛti*), cu alte cuvinte, a unei întoarceri la starea nediferenţiată de dinaintea Creaţiei. Toate acestea depăşesc cu mult orizontul ideologiei „şamanice”, dar ceea ce ni se pare semnificativ este faptul că spiritualitatea indiană a folosit drept mijloc de descătuşare o tehnică de magie arhaică, socotită în stare să abolească legile fizice şi să intervină în însăşi alcătuirea Universului.

83 Cu privire la *dikşă* şi la *tapas*, vezi H. OLDENBERG, *Die Religion des Veda*, ed. a 2-a, Berlin, 1917, p. 397: A. HILLEBRANDT, *Vedische Mythologie* (ed. a 2-a, Breslau, 2 vol., 1927-1929), I, pp. 482 şi urm.; J. W. HAUER, *Die Anfänge der Yogaprazis*, pp. 55 şi urm.; A. B. KEITH, *The Religion and Philosophy ofthe Veda and Upanishads* (Harvard Oriental Séries, XXXI, XXXII), Cambridge, Massachussets şi Londra, 2 vol., 1925,1, pp. 300 şi urm.; S. LÉVI, *La Doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas*, pp, 103 şi urm. *Cf* şi MEULI, „Scythiea”. pp. 134 şi urm.

Tapas nu este însă o asceză rezervată doar „extaticilor”, ci face parte din experienţa religioasă a laicilor, pentru că sacrificiul *soma* cere ca sacrificatorul şi soţia lui să îndeplinească *dîksâ*, ritul de consacrare care cuprinde *tapase Dīksā* cuprinde veghea ascetică, meditaţia în linişte, postul negru, precum şi „căldura”, *tapas*, iar această perioadă de „consacrare” poate ţine de la o zi sau două la un an. Or, sacrificiul *soma* este unul din cele mai importante din India vedică şi brahmanică; ceea ce înseamnă că asceza în scop extatic face parte în chip necesar din viaţa religioasă a întregului popor indian. Continuitatea dîntre ritual şi extaz, la care ne-am referit în legătură cu riturile de ascensiune (realizate de profani) şi de zborul mistic (al extaticilor) este confirmată şi pe planul *tapas*. Rămîne de văzut dacă viaţa religioasă indiană, în ansamblul său şi cu toate simbolismele pe care le cuprinde, este o creaţie - întrucîtva „degradată”, pentru a putea fi accesibilă lumii profane - a unei lungi serii de experienţe extatice a cîtorva privilegiaţi sau, dimpotrivă, dacă experienţa extatică a acestora din urmă nu este altceva decît rezultatul unui efort anterior de „interiorizare” a unor scheme cosmo-teologice. Problema prezintă

numeroase consecinţe, dar depăşeşte sfera istoriei religiilor indiene, precum şi subiectul lucrării de faţă.[37]

SIMBOLISME ŞI TEHNICI „ŞAMANICE” ÎN INDIA

În ceea ce priveşte vindecarea şamanică prin chemare sau căutare a sufletului fugar al bolnavului, *Ŗgveda* ne oferă cîteva exemple.

Preotul i se adresează muribundului astfel: „Spiritul tău care s-a dus la Cer, spiritul tău care s-a dus la capătul lumii... îl vom aduce înapoi la tine, ca să locuieşti aici, să trăieşti aici” (*RV*, X, 58, 2, 4). Tot în *Ŗgveda* (X, 57, 4-5), brahmanul îi vorbeşte astfel sufletului bolnavului: „Fie ca spiritul să se poată întoarce la tine, să-ţi dea voinţă, acţiune, viaţă să mai poţi vedea soarele încă multă vreme. O, Părinţi, fie ca poporul zeilor să ne poată da înapoi spiritul; vrem să rămînem alături de mulţimea celor vii!,..” Iar în textele medicale-magice din *Atharva Veda*, magicianul, pentru a-l readuce pe muribund la viaţă, cheamă a Vîntului suflare şi-a Soarelui privire, pune sufletul înapoi în trup şi dezleagă bolnavul din lanţurile lui Nirrti (*AV*, VIU, 2, 3; VII). 1,3, 1; etc.).[38]

Nu este vorba aici, bineînţeles, decît de urme ale vindecării şamanice, iar dacă medicina indiană a folosit, mai tîrziu, unele idei magice tradiţionale, acestea nu fac parte din ideologia şamanică propriu-zisă.[39] Numirea diferitelor „organe” ale regiunilor cosmice, la care se referă magicianul din *Atharva Veda* (vezi şi *RV*, X, 16, 3) implică deja o altă concepţie, cea a omului-microcosmos; deşi pare destul de veche (poate chiar indo-europeană), concepţia nu este „şamanică”. Totuşi, chemarea sufletului fugar al bolnavului este atestată într-una din cărţile *Ŗgveda* (cea mai recentă), iar cum aceeaşi ideologie şi aceeaşi tehnică şamanică sînt dominante la celelalte populaţii, neariene, din India, ne putem întreba dacă nu cumva este vorba de o influenţă a substratului. De fapt, magicianul oraonilor din Bengal caută şi el sufletul rătăcit al bolnavului prin munţi şi prin văi, pînă în ţinutul morţilor[40], întocmai ca şamanul altaic sau siberian.

Se cuvine să mai adăugăm ceva: doctrina instabilităţii sufletului, atît de evidentă în diferitele culturi dominate de şamanism, eracunoscută în vechea Indie. În vis, sufletul se îndepărtează mult de trup, iar *Saîapatha Brahmana* (XIV, 7, 1, 12) spune că omul care doarme nu trebuie trezit brusc, pentru că sufletul s-ar putea rătăci pe drumul de întoarcere. Sufletul se poate pierde şi prin căscat (*Taitîirîya Samhitâ*, II, 5, 2, 4). Legenda lui Subandhu spune cum

---

37 îndrăznim totuşi să sperăm că lucrarea de faţă va arăta în ce sens trebuie pusă problema.

38 Cu privire la chemarea sufletului, vezi şi W. CALÂND, Altindischer Ahnenkult, Leyda, 1893, pp. 179 şi urm.

39 Cf., de exemplu, Jean FILLIOZAT, La Doctrine classique de la médecine indienne. Ses origines et ses parallèles grecs, Paris, 1949.

40 C/. F. E. CLEMENTS, Primitive Concepts of Disease, p. 197 („rătăcirea sufletului" la garo şi la populaţiile hinduizate din nord).

poate fi sufletul pierdut şi apoi regăsit (*Jaimimya Brahmana*, III, 168-170; *Paňcavimša Br.*, XII, 12, 5).

Tot cu privire la ideea că magicianul îşi poate părăsi trupul după dorinţă - idee strict şamanică, ale cărei temeiuri extatice le-am putut constata în mai multe rînduri-, întîlnim, atît în textele tehnice, cît şi în folclor, o altă putere magică, accea de a „intra în alt trup” (*parapurakayapravesa*; *cf*. Eliade, *Le Yoga*, p. 380; trad. rom., p. 334. Însă acest mijloc magic dovedeşte influenţa unei elaborări indiene, facînd de altfel parte din *siddhi* yoghine, iar Pataňjali îl citează (*Yoga-SÜtra*, III, 37) printre alte puteri miraculoase.

Nu putem prezenta aici toate aspectele tehnicilor yoga care pot avea tangenţe cu şamanismul. Deoarece ampla sinteză pe care am numit-o yoga barocă cuprinde un mare număr de elemente care ţin de tradiţiile magice şi mistice ale Indiei, atît ariene, cît şi aborigene, se pot uneori identifica anumite elemente şamanice în această vastă sinteză. Dar este necesar să precizăm de fiecare dată dacă referirea se face la un element şamanic propriu-zis sau la o tradiţie magică ce depăşeşte sfera şamanismului. Nu putem întreprinde aici această muncă exhaustivă de comparaţie.[41] Ne vom mulţumi aşadar să observăm că textul clasic al lui Patanjali menţionează chiar el unele „puteri” proprii şamanismului: de a zbura prin văzduh, de a dispărea, de a se face foarte mare sau foarte mic şi altele. De asemenea, o referire din *Yoga-Sütra* (IV, 1) la plantele medicinale (*auşadhi*) care, ca şi *samadhi*, pot dărui „puteri miraculoase” yoghinului, dovedeşte folosirea narcoticelor în mediile yoghine tocmai în scopul de a dobîndi experienţe extatice. Pe de altă parte, „puterile” nu audecît un rol secundar în yoga clasică şi budistă, iar multe texte subliniază pericolul la care se expun cei ce se lasă în voia sentimentului magic de putere pe care îl dau şi care poate duce la uitarea adevăratului scop al eforturilor yoghinului: descătuşarea finală. Prin urmare, extazul la care se ajunge prin folosirea de narcotice sau prin alte mijloace materiale nu se poate compara cu extazul adevăratului *samädhi.* Însă, cum am văzut, chiar în şamanism, narcoticele reprezentau un semn de decadenţă, iar în lipsă de alte mijloace cu adevărat extatice, s-a recurs la narcotice pentru a se ajunge la transă. Să remarcăm, în treacăt, că şamanismul, ca şi yoga barocă (populară), cunoaşte şi el variante aberante. Se cuvine însă subliniată încă o dată deosebirea de structură dintre yoga clasică şi şamanism: deşi acesta din urmă cunoaşte tehnici de concentrare (*cf.*, de exemplu, iniţierea la eschimoşi etc.), scopul său final rămîne mereu extazul şi călătoria extatică a sufletului în diferitele regiuni

41 Cf. ELIADE, Le Yoga, pp. 316 şi urm, ; trad. rom., pp. 272 şi urm. şi id., Techniques du Yoga, pp. 175 şi urm. Trebuie totuşi precizat că, vorbind despre „originile" yoga, nu ne referim neapărat la şamanism. O întreagă tradiţie mistică populară, bhakti, care a invadat yoga la un moment dat, nu este şamanică. Observaţia este valabilă şi pentru practicile de erotică mistică sau pentru alte practici magice uneori aberante (pentru că implică asasinatul, canibalismul etc.) care, deşi sînt de origine autohtonă pre-ariană, nu sînt şamanice. Toate aceste confuzii au fost posibile datorită identificării abuzive a „şamanismului" cu „mistica primitivă".

cosmice, în vreme ce yoga urmăreşte *entasis*, concentrarea ultimă a spiritului şi „evadarea” din Cosmos. Evident, originile proto-istorice ale formei clasice de yoga nu exclud existenţa unor forme intermediare de yoga şamanice, al căror scop ar fi fost dobîndirea de experienţe extatice.[42]

S-ar mai putea găsi unele elemente „şamanice” în credinţele indiene legate de moartea şi soarta răposatului.[43] Ca la atîtea alte popoare asiatice, acestea cuprind urme ale pluralităţii sufletelor (de exemplu *Taittirîya Upanişad*, I). 4), în India veche se credea însă că, după moarte, sufletul urcă la Cer, alături de Yama (*Ŗgveda*, X, 58) şi de Strămoşi (*pitaras*). Mortul era sfătuit să nu se teamă de cîinii cu patru ochi ai lui Yama şi să-şi urmeze calea pentru a ajunge la Strămoşi şi la zeul Yama (*RV*, X, 14, 10-12; *Athan>a Veda*, XVII).

2, 12; VII). 1, 9 etc.). *Ŗgveda* nu cuprinde referiri precise la o punte pe care ar urma să treacă mortul (Keith, *ibid*., *II*, p. 406, nota 9). Se vorbeşte însă de un fluviu (*AV*, XVII). 4, 7) şi de o barcă (*RV*, X» 63, 10), ceea ce trimite la un itinerar mai curînd infernal decît ceresc, în orice caz, putem recunoaşte urmele unui vechi ritual în care i seamintea mortului calea de urmat pentru a ajunge în ţinutul lui Yama (de exemplu, *RV*, *X*, 14, 7-12; pentru Sutre, *cf*. Reith, II, p. 418, nota 6). Se ştia, de asemenea, că sufletul răposatului nu părăsea imediat Pămîntul, ci mai rătăcea în jurul casei o vreme, pînă la un an. Din acest motiv era de altfel invocat cu prilejul sacrificiilor şi al ofrandelor făcute în amintirea sa (Keith, I). p. 412).

Religia vedică şi brahmanică nu cunoaşte însă noţiunea precisă de zeu psihopomp.[44] Rudra-Šiva îndeplineşte uneori un astfel de rol, dar concepţia este tîrzie şi probabil influenţată de credinţele aborigenilor pre-arieni. În orice caz, nimic din India vedică nu aminteşte de călăuzele altaice şi nord-siberiene ale răposaţilor: i se arăta mortului doar calea de urmat, cam ca în bocetele funerare indoneziene şi polineziene şi din *Cartea tibetană a morţilor*. Prezenţa unui psihopomp nu-şi avea probabil rostul în epoca vedică şi brahmanică deoarece, în pofida tuturor excepţiilor şi contradicţiilor din texte, drumul urmat de mort ducea la Cer, fiind astfel mai puţin primejdios decît drumul spre Infern.

Oricum, India veche cunoaşte foarte puţine „coborîri în Infern”.

Deşi ideea unui Infern subpămîntean este atestată chiar în *Ŗgveda* (*cf*. Keith, I). p. 409), călătoriile extatice pe celălalt tărîm sînt foarte rare. Naciketas este dăruit „Morţii” de către tatăl său şi, într-adevăr, tînărul ajunge la locuinţa lui Yama (*Taittirîya Br*., II). 11, 8), dar călătoria sa dincolo de mormînt nu dă impresia unei experienţe şamanice, pentru că nu implică extazul. Singurul caz

---

42 Pentru o părere diferită, vezi Jean FILLIOZAT („Les origines d'une technique mystique indienne*4, Revue Philosophique, CXXXVI, 1946, pp. 208-220), care vorbeşte tocmai despre ipoteza noastră privitoare la originea pre-ariană a tehnicilor yoghine.

43 Vezi o expunere de ansamblu clară în A. B. KEITH, The Religion and Philosophy ofthe Veda and Upanishads, II, pp. 403 şi urm. Lumea morţilor este o lume „răsturnată", „inversată", ca la siberieni, de pildă, cf Herman LOMMEL, „Bhrigu im Jenseits", Paideuma, IV, 1950, pp. 93-109 (pp. 101 şi urm,).

44 Contrar tezei lui E. ARBMAN, Rudra\ passim.

atestat clar al unei călătorii extatice în lumea de dincolo este al lui Bhṛgu, „fiul” lui Varuna (*Šatapatha Br.*, *XI*, 6, 1; *Jaimimya Br.t* I, 42-44). Zeu), luîndu-i simţirile, îi trimite sufletul să cutreiere diferitele regiuni cosmice şi Infernul, Bhrgu asistă chiar la pedepsele de care au parte cei care s-au făcut vinovaţi de crime rituale. Inconştienţa lui Bhṛgu, călătoria sa extatică prin Cosmos, pedepsele la care este martor şi care îi sînt apoi explicate chiar de Varuṇa - totul ne aminteşte de Ardă Vīraf. Cu deosebirea, fireşte, care poate exista între o călătorie dincolo de mormînt, care dă o imagine completă a răsplăţilor *postmortem*, cum este cazul lui Ardă Vīrā), şi o călătorie extatică dezvăluind un număr limitat de situaţii. Totuşi, şi într-un caz, şi în celălalt, se poate descifra o schemă de călătorie iniţiatică dincolo de mormînt, reluată şi interpretată de cercuri ritualiste.

S-ar cuveni să amintim şi motivele „şamanice” care se mai păstrează în figurile atît de complexe ale zeilor Varuna, Yama şi Nirṛti.

Fiecare din ei, pe planul său, este un zeu „legător”.[45] Numeroase imnuri vedice pomenesc de „legăturile iui Varuna”. Legăturile lui Yama (*yamasya padbīsa*, *AV*, V, 96, 2 etc.) poartă de obicei numele de „legăturile morţii” (*mrtyupâsah*, *AV*, VI). 112,2; etc.). La rîndul său, Nirṛti îi leagă pe cei pe care vrea să-i piardă (*AV*, V). 63, 1 -2; etc.), iar zeii sînt rugaţi să îndepărteze „legăturile lui Nirṛti” (*Atharva Veda*,). 3). 2), pentru că bolile sînt „legături”, iar moartea nu este altceva decît „legătura” supremă. Am studiat în altă parte simbolismul foarte complex în care se încadrează magia „legăturilor” (Eliade, *Images et symboles*, pp. 120 şi urm.; trad. rom., pp. 114 şi urm.). Este suficient să amintim că unele aspecte ale acestei magii sînt şamanice.

Dacă este adevărat că „legăturile” şi „nodurile” se numără printre atributele cele mai specifice ale zeilor morţii, nu numai în India şi în Iran, ci şi în alte părţi (China, Oceania etc.), şamanii au şi ei laţuri şi lasouri de aceeaşi folosinţă: prinderea sufletelor rătăcitoare care şi-au părăsit trupul. Zeii şi demonii morţii prind sufletele răposaţilor într-o plasă; şamanul tungus, de pildă, foloseşte un lasou pentru a prinde sufletul fugar al unui bolnav (Şirokogorov, *Psychomental Complex ofthe Tungus*, p. 290). Însă simbolismul „legăturii” depăşeşte în toate privinţele şamanismul propriu-zis; doar în vrăjitoria „nodurilor” şi „legăturilor” se mai întîlnesc unele asemănări cu magia şamanică.

În sfîrşit, vom menţiona şi ascensiunea extatică a lui Arjuna pe Muntele lui Šiva, cu toate epifaniile luminoase pe care le implică (*Mahäbhärata*, VI). 80 şi urm.); fără a fi „şamanică”, ea se încadrează în categoria ascensiunilor mistice din care face parte şi ascensiunea şamanică. Cît despre experienţele luminoase, să amintim de *qaumanek* al şamanului eschimos, „fulgerul” sau

45 Cf. ELIADE, Images et symboles, pp. 124 şi urm., 130 şi urm.; trad. rom., pp. 123 şi urm., 137 şi urm.

„lumina” care îl face deodată să tremure din tot trupul (*cf* mai sus, pp. 70 şi urm.).

Evident, „lumina interioară”, care ţîşneşte după lungi eforturi de concentrare şi de meditaţie, există în toate tradiţiile religioase, fiind amplu atestată în India, de la Upanişade pînă la tantrism (*cf.* mai sus, pp. 71 şi urm.). Am dat aceste exemple pentru a schiţa cadrul în care se pot înscrie unele experienţe şamanice căci, aşa cum am afirmatde atîtea ori în cursul acestei lucrări, şamanismul, în ansamblu, nu este întotdeauna şi neapărat o mistică aberantă şi întunecată.[46]

Să mai cităm, în treacăt, toba magică şi rolul ei în magia indiană.[47] Legenda pomeneşte uneori de originea divînă a tobei; cutare tradiţie aminteşte că un *naga* (spirit-şarpe) îi dezvăluie regelui Kanishka cît de folositor este *ghanta* în riturile de ploaie.[48] Se poate bănui în acest caz influenţa substratului anarian, cu atît mai mult cu cît, în magia populaţiilor aborigene din India (magie care, fără a fi neapărat de structură şamanică, are totuşi legătură cu şamanismul), tobele ocupă un loc aparte.[49] Din acelaşi motiv, nu vom aborda studiul tobei în India neariană, nici pe cel al cultului craniilor[50], atît de important în lamaism şi în numeroase alte secte indiene de orientare tantrică. Unele amănunte vor fi expuse în cele ce urmează, fără ca prin aceasta să avem pretenţia unui studiu de ansamblu.

ŞAMANISMUL LA UNELE TRIBURI ABORIGENE DIN INDIA

Datorită cercetărilor lui Verrier Elwin, se cunoaşte destul de bine şamanismul populaţiei saora, alcătuită din aborigeni din Orissa, care prezintă un mare interes etnologic. Ne vom opri mai ales asupra autobiografiilor şamanilor şi ale şamanelor saora; ele prezintă o asemănare uluitoare cu

46 Vezi şi W. NOLLE, „Schamanistische Vorstellungen im Shaktismus, în Jahrbuch des Museums für Völkerkunde, XI, Leipzig, 1952, pp. 41—47,

47 E. CRAWLEY, Dress, Drinks and Drums, pp. 236 şi urm. ; Claudie MARCEL-DUBOIS, Les Instruments de musique de l'Inde ancienne, Paris, 1941, pp. 33 şi urm.
(clopote), 41 şi urm, (tobă pe cadru), 46 şi urm. (tobă bombată cu două membrane), 63 şi urm. (tobă în formă de nisiparniţă). Cu privire la rolul ritual al tobei în Asvamedha, cf. R DUMONT, L'Asvamedha, pp. 150 şi urm. 3. PRZYLUSKI atrăsese atenţia asupra originii neariane a numelui indian al tobei, damant; cf. „Un Ancien Peuple du Penjab: les Udumbara44, în Journal asiatique, CCVIII, Paris, 1926, pp. 1-59 (pp. 34 şi urm.). în legătură cu toba în cultul vedic, cf. J. W. HAUER, Der Vrätya. Untersuchungen über die nichtbramanische Religion Altindiens. I: Die Vrätya als nichtbramanische Kultgenossenschaften arischer Herkunft, Stuttgart, 1927, pp. 282 şi urm.

48 S. BEAL, trad,, Si-yu-ki: Buddhist Records ofthe Western World, Londra, 2 vol., 1884,1, p. 66.

49 Cf. cîteva indicaţii privitoare la santali, bhil şi baiga, W. KOPPERS, „Probleme der indischen Religionsgeschichte", Anthropos, XXXV-XXXVI, 1940-1941, pp. 761-814, (p. 805 şi nota 176). Cf id., Die Bhil in Zentralindien, Horn şi Viena, 1948, pp. 178 şi urm. Vezi şi R. RAHM ANN, „ Shamanistic and Related Phenomena in Northern and Middle India", pp. 735-736.

50 Pentru cultul craniilor din India neariană, vezi W. RUBEN, ,rEisenschmiede und Dämonen in Indien*4, Internationales Archiv für Ethnographie, supl. XXXVII, Leyda, 1939, pp. 168, 204-208, 244 etc.

„căsătoriile iniţiatice” ale şamanilor siberieni pe care le-am abordat mai sus (*cf* pp. 81 şi urm.). Se observă totuşi două deosebiri: 1. deoarece saora au şi şamani, şi şamane, iar acestea sînt uneori chiar mai numeroase, cele două sexe fac uneori astfel de căsătorii cu o fiinţă din cealaltă lume; 2. În vreme ce „soţiile cereşti” ale şamanilor siberieni locuiesc în cer sau, în unele cazuri, în stepă, soţii spirituali ai saora locuiesc cu toţii în lumea subpământeană, în ţinutul umbrelor.

Kintara, un şaman din Hatibadi, i-a spus lui Verrier Elwin următoarele: „Aveam vreo doisprezece ani cînd o femeie-spirit tutelar numită Jangmai a venit la mine în vis şi mi-a spus: « Sînt mulţumită de tine; te iubesc; te iubesc atît de mult încît trebuie să mă iei de soţie. » Eu însă am refuzat şi vreme de un an întreg, ea a venit tot timpul la mine, mi-a făcut curte şi a încercat să mă înduplece. Eu însă am refuzat-o mereu, pînă în ziua cînd s-a supărat şi şi-a trimis cîinele (tigrul) să mă muşte. Atunci m-am speriat şi am primit să mă căsătoresc cu ea. Dar, aproape imediat, o altă protectoare a venit să mă roage s-o iau pe ea de soţie. Cînd prima dintre cele două fete a afla), a spus:« Eu te-am iubit mai întîi, şi te socotesc soţul meu.

Iată că acum tu iubeşti pe alta, dar eu n-am să îngădui aşa ceva. » Prin urmare, am răspuns „nu” celei de-a doua fete, însă prima, în turbarea şi gelozia ei, m-a făcut să înnebunesc, m-a dus în junglă şi mi-a furat minţile. Vreme de un an întreg, a făcut din mine tot ce a vrut.” în cele din urmă, părinţii băiatului au chemat un şaman dintr-un sat vecin, iar prima fată a vorbit prin glasul lui: „Nu vă temeţi. Am să-l iau de bărbat... Am să-l ajut pe băiat totdeauna cînd îi va fi greu.” Mulţumit, tatăl a pregătit nunta. După cinci ani, Kintara s-a însurat cu o femeie din sat. După nuntă, Jangmai, protectoarea, i-a vorbit lui Dasuni, tînăra mireasă, prin glasul bărbatului amîndurora, spunînd: „Ai să trăieşti de acum înainte cu bărbatul meu. Ai să scoţi apă din fîntînă, ai să macini orezul şi ai să fierbi mîncarea: ai să faci totul, eu nu pot face nimic. Trebuie să trăiesc în lumea subpămînteană. Tot ce pot face este să ajut dacă se iveşte un necaz. Spune-mi, ai să mă cinsteşti ori ai să te cerţi cu mine?” Dasuni a răspuns: „De ce să mă cert cu tine? Tu eşti o femeie-zeu şi am să-ţi dau tot ce-ţi trebuie.” Jangmai a fost mulţumită de răspuns şi a spus: „Bine. Tu şi cu mine vom trăi ca două surori.” Apoimi-a spus: „Ai grijă de femeia asta aşa cum ai avut grijă de mine.

N-o bate. Nu-i face nici un rău.” După aceea a plecat. De la femeia sa pămînteană, Kintara a avut un fiu şi trei fiice, iar de la protectoarea sa, un fiu şi două fiice, care trăiau în lumea subpămînteană.

Cînd a venit pe lume băiatul, a continuat Kintara, protectoarea „mi l-a adus şi mi-a spus ce nume i-a dat; mi l-a pus pe genunchi şi mi-a cerut să fac tot ce trebuie pentru a-l hrăni. Cînd i-am spus că aşa am să fac, a plecat cu copilul în lumea inferioară. Am tăiat o capră pentru copil şi am sfinţit o oală.”[51]

51 V. EL WIN, The Religion of an Indian Tribe, Londra şi New York, 1955, pp, 135-137.

Aceeaşi schemă - vizita unui spirit, cerere în căsătorie, împotrivire, perioadă de criză acută care se rezolvă cînd propunerea este acceptată - se întîlneşte la fetele „alese” să devină şamâne. „Visul în urma căruia fata este nevoită să-şi accepte meseria şi primeşte pecetea aprobării supranaturale ia forma vizitelor unui pretendent din lumea subpămînteană care îi propune căsătoria, cu toate consecinţele sale extatice şi numinoase. « Soţul » este un hindus, frumos şi bine îmbrăcat, bogat şi avînd multe obiceiuri necunoscute populaţiei saora. După tradiţie, acesta soseşte în toiul nopţii; cînd intră în cameră, toţi locuitorii casei sînt ca prinşi într-o vrajă şi cad într-un somn profund. La început, şi aproape în toate cazurile, fata refuză, pentru că meseria de şamană este grea şi plină de primejdii. Din această clipă începe să fie chinuită de coşmaruri; iubitul său divin o duce cu el în lumea subpămînteană sau ameninţă să o arunce de undeva, de sus. De obicei, se îmbolnăveşte: se întîmplă chiar să-şi piardă minţile pentru o vreme şi rătăceşte, cu părul în neorînduială, pe cîmp şi prin pădure. În acest moment intervine familia. Cum, în majoritatea cazurilor, fata a primit o instruire şi o pregătire de mai multă vreme, fiecare ştie la ce să se aştepte, şi chiar dacă fata nu povesteşte nimic părinţilor săi, aceştia ştiu destul de bîne ce se întîmplă.

Totuşi, fata trebuie să le mărturisească părinţilor săi că a fost « chemată », a refuzat şi este acum în primejdie. Mintea sa este uşurată pe loc de povara vinei şi le dă părinţilor libertatea deplină de a acţiona, iar ei pregătesc fără întîrziere căsătoria fetei cu protectorul său.

După căsătorie, soţul-spirit al şamanei vine tot timpul la ea şi rămîne pînă în zori. Se întîmplă uneori s-o ia cu el în junglă, unde o hrăneşte cu vin de palmier. Cînd a sosit clipa, vine pe lume un copil, iar tatăl-spirit i-l aduce în fiecare noapte mamei, ca să-l îngrijească. Legătura lor nu este însă în mod esenţial sexuală; important este că soţul protector îşi inspiră şi îşi pregăteşte tînăra soţie în vis, iar atunci cînd ea îşi va îndeplini funcţiile sacre, se aşază lîngă ea şi îi spune tot ceea ce trebuie să facă „(Elwin, *ibid*., pp. 147-148).

O şamana îşi aminteşte de prima vizită pe care i-a făcut-o - în vis - un spirit protector „îmbrăcat în haine hinduse foarte elegante”.

L-a refuzat, şi atunci, a spus ea, „m-a luat într-un vîrtej şi m-a dus pînă la un copac uriaş unde m-a pus pe o creangă subţire. A început apoi să cînte şi aşa, cîntînd, să mă legene la dreapta şi la stînga. Eram atît de înspăimintată la gîndul că voi cădea de la o asemenea înălţime încît m-am grăbit să primesc să-l iau de bărbat” (*ibid*., p. 153). Putem recunoaşte unele motive tipic iniţiatice: vîrteju). copacul, legănatul.

O altă şamană era deja măritată şi avea un copil cînd a primit vizita unui protector şi s-a îmbolnăvit. „Am trimis după o şamană iar Rasuno (spiritul protector) a venit şi a vorbit prin glasul ei: « Am s-o iau de soţie; dacă nu vrea, are să ajungă nebună »„, Şi ea şi soţul ei au încercat, dar în zadar, să se împotrivească, oferind sacrificii pentru protector. Pînă la urmă a fost nevoită să

accepte şi a învăţat, în vis, ştiinţa şamanizării. A avut doi copii în lumea subpămînteană (*ibid.t* pp. 151-52).

În şedinţa şamanică a populaţiei saora, şamanul este posedat de spiritul protectorului sau al zeului invoca), care vorbeşte îndelung prin glasul său. După ce l-a luat în stăpînire pe şaman - sau pe şamană -, spiritul dezvăluie cauza bolii şi îi spune ce anume trebuie făcut (de obicei un sacrificiu sau ofrande). „Şamanismul" prin posedare este cunoscut şi în alte provincii ale Indiei."

99 Cf. Edward B. HARPER, „Shamanism în South India", în *Southwestern Journal ofAnthropology*, XIII, Albuquerque, 1957, pp. 267-287, cu privire la practicile „şamanice" în nord-vestul regiunii Mysore. Acestea sînt fenomene de posedare şi nu implică neapărat o structură sau o ideologie şamanică. Vom găsi alte exemple - prezentate corect, drept cazuri de posedare de către zei sau demoni - în excelenta monografie a lui Louis dumont, *Une Sous-Caste de l'Inde du Sud. Organisation sociale et religion des Pramalai Kailar*, Paris, 1957, pp, 347 şi urm. (posedare de către zei), 406 şi urm. (posedare de către demoni).

„Căsătoria cu un spirit" a şamanilor saora pare a fi un fenomen unic în India aborigenă; oricum, nu este de origîne kolariană. Aceasta este una din concluziile studiului comparativ bogat documentat al lui Rudolf Rahmann, „Shamanistic and Related Phenomena în Northernand Middie India".[52] Vom cita unele din concluziile acestui important studiu.

1. Alegerea „supranaturală" a viitorului şaman este indispensabilă la populaţiile saora (savara), bondo, birhor şi baiga. La baiga, khond şi bondo, alegerea „supranaturală" este necesară chiar dacă funcţia şamanului este ereditară. La populaţiile juang, birhor, oraon şi muria, „alesul" dovedeşte, de obicei, însuşiri psihice proprii şamanismului (Rahmann, *ibid.*, p. 730).

2. Pregătirea sistematică a viitorilor şamani este obligatorie într-un mare număr de triburi (santal, munda, saora, baiga, oraon, bhil etc.; *cf. ibid.*). Dovezi indiscutabile ale existenţei unei ceremonii de iniţiere se găsesc la triburile santal, munda, baiga, oraon şi bhil, şi se poate presupune că aceeaşi ceremonie există şi la triburile korku şi maler (*ibid.*).

3. Şamanii au spirite protectoare personale la triburile santal, saora, korwa, birhor, bhuiya, baiga, oraon, khond şi maler (*ibid.t* p. 731).

„Deoarece datele de care dispunem cu privire la cele mai multe dintre aceste triburi sînt încomplete şi destul de vagi, se poate presupune fără teamă că trăsăturile de care am vorbit apar în realitate în număr mult mai mare şi cu mai multă claritate decît reies ele din documentele de care dispunem. Însă

52 în Anthropos, LIV, 1959, pp. 681-760; cf. pp. 722, 754. Intr-o primă parte descriptivă (pp. 683 -715), autorul prezintă materialul legat de triburile de limbă munda, sau triburi kolariene (santal, munda, korku, savara/saora, birhr etc.), triburile de limbă ariană (bhuiya, baiga, bhil) şi triburile de limbă dravidiană (oraon, khond, gond etc.).

Cu privire la şamanismul tribului munda, cf şi rev. J. HOFFMANN (cu reverendul A. van EMELEN), Encyclopaedia Mundarka, Patna, 4 vol., 1930-1938, II, pp. 422 şi urm. şi KOPPERS, „Probleme der indischen Religionsgeschichte", pp. 801 şi urm.

materialul prezentat pînă acum garantează afirmaţia generală că în magia şi şamanismul din nordul şi dîn centrul Indiei, se întîlnesc următoarele elemente: şcoli de şamani sau cel puţin o anumită pregătire sistematică a candidaţilor; o iniţiere; un spirit protector personal; o chemare făcută de un spirit sau de un zeu” (*ibid*.).

4. Printre accesoriile folosite de şaman, coşul de nuiele are rolul cel mai important. „Coşul este un element străvechi în cultura popoarelor munda” (*ibid*., p. 733). Întocmai cum şamanul siberian îşi provoacă transa bătînd toba, magicienii din nordul şi din centrul Indiei încearcă să ajungă la acelaşi rezultat scuturînd orezul în coş” (*ibid*.). Aceasta explică absenţa aproape totală a tobelor în şamanis-mul din India Centrală şi Septentrională. „Coşul are aproape acelaşi rol” (*ibid*.).

5. Scările au şi ele rolul lor în ritualurile şamanice ale unor popoare. *Barua* baiga „îşi înaltă un mic altar, în faţa căruia înfige doi stîlpi. Aproape de altar poate avea o scară de lemn, un leagăn, o frînghie cu ţepi de fier, un lanţ de fier cu ghimpi ascuţiţi, o scîndură cu cuie şi pantofi în care s-au înfipt cuie ascuţite. În timpul transei, urcă uneori scara fără să o atingă cu mîinile şi se loveşte cu instrumentele înşirate mai sus. Răspunde la întrebări fie din vîrful scării, fie de pe scîndură cu cuie” (*ibid*., p. 702). Scara şamanică este atestată şi la tribul gond din Mohaghir (*cf* Koppers, *Die Bhil în Zentralindien*, pl. XII). 1). William Crooke relatează că şamanul triburilor dusadh şi djangar (care locuiesc în partea de răsărit a vechii provincii din nord-estul Indiei) face o scară din tăişuri de săbii de lemn, „pe care preotul este obligat să urce punînd talpa pe tăişul armelor. Cînd ajunge sus, taie capul unui cocoş alb legat la capătul de sus al scării”.[53] La saora, „se trece un băţ de bambus prin acoperişul casei în care se îndeplineşte ritul, pînă cînd se sprijină de podeaua camerei principale. Elwin îl numeşte « scara cerească »...

Şamana a întins o rogojină nouă la picioarele băţului şi a înfipt un cocoş pe una din crengile scării” (Rahmann, *ibid*., p. 696).

6. Rahmann interpretează corect, ca reprezentînd Arborele Cosmic, „moviliţa de pămînt cu tufa de busuioc sfînt pe care *ojha* santal şi *marang deora* munda o ţin la ei acasă... Acelaşi simbolism al muntelui lumii sau al arborelui şamanic se regăseşte în bucăţile de argilă combinate cu şarpele de fier şi tridentul în şcoala şamanilor - şerpi oraon, în piatra cilindrică folosită la consacrarea preliminară (ceremonia pre-iniţiatică) a şamanilor santal, precum şi în scaunul turnant al tribului munda şi, în sfîrşit, în piatra pe care *sokha* oraon, într-o viziune nocturnă, o vede drept chipul lui Šiva” (*ibid*., pp. 738-739).

7. Într-un mare număr de triburi (vezi lista în *ibid*., p. 748, nota 191), şamanul cheamă sufletul răposatului între a treia şi a zecea zi după moarte

---

53 W. CROOKE, Popular Religion and Folk-Lore of Northern india. Westminster, 2 vol., 1896, citat de RAHMANN. p. 737. Cu privire la ritualurile triburilor lolo şi kachin, vezi maijos, pp. 401 şi urm.

(*ibid*., pp. 748 şi urm.). Dar nu găsim nici o dovadă a existenţei ritualului altaic şi siberian tipic şamanului care însoţeşte sufletul răposatului în ţinutul morţilor (vezi mai sus, pp, 197 şi urm.).

În concluzie, Rahmann consideră că „şamanismul constă, în esenţă, într-o relaţie specifică cu un spirit protector, relaţie care se manifestă astfel: spiritul pune stăpînire pe şaman, care devine mediumul său, sau pătrunde în şaman pentru a-l înzestra cu o ştiinţă şi o putere superioare, şi mai ales cu putere asupra altor spirite” (Rahmann, p. 751). Această definiţie face o minunată sinteză a caracteristicilor şamanismului din India Centrală şi Septentrională, care nu se poate însă aplica altor forme de şamanism (ca, de exemplu, celui din Asia Centrală şi Septentrională). Elementele „ascensionale” (scară, stîlp, arbore şamanic, axis mundi etc.) - asupra cărora autorul a atras atenţia - necesită o definiţie mai precisă a şamanismului. Din punct de vedere istoric, autorul conchide că „unele fenomene şamanice s-au produs cu siguranţă în India înainte de apariţia saktismului, şi nu ar trebui să presupunem că popoarele munda nu au fost afectate de aceste fenomene” (*ibid*., p. 753).

Simbolisme şi tehnici şamanice în Tibet, China şi Extremul Orient

BUDISM, TANTRISM, LAMAISM

Cînd, după Iluminare, Buddha a vizitat pentru prima oară oraşul său natal, Kapilavastu, a dovedit unele „puteri miraculoase”. Pentru a-i convinge pe ai săi de puterile sale spirituale şi a le pregăti convertirea, s-a înălţat în văzduh, şi-a tăiat trupul în bucăţi şi a lăsat capul şi membrele să cadă la pămînt, pentru ca apoi să le adune, sub ochii uluiţi ai celor de faţă. Miracolul este evocat chiar de Asvagosha (*Buddha-carita-kavya*, v. 1551 şi urm.), dar ea este atît de adînc înrădăcinată în tradiţia magiei indiene încît a devenit minunea-tip a fachirismului. Celebrul *rope-trick* („miracolul frînghiei”) al fachirilor creează iluzia unei frînghii care se înalţă sus de tot la Cer şi pe care, la îndemnul maestrului, se caţără un tînăr discipol pînă ce nu se mai zăreşte. Fachirul îşi aruncă atunci cuţitul în sus - iar membrele tînărului cad la pămînt, unul după altu).[54]

Istoria acestui *rope-trick,* care este foarte lungă, trebuie legată de două rituri şamanice: cel al sfîrtecării iniţiatice a viitorului şaman de către „demoni” şi cel al înălţării la Cer. Ne aducem aminte de „visele iniţiatice” ale şamanilor siberieni: candidatul asistă la sfîrtecarea propriului său trup de către sufletele strămoşilor ori de către spiritele rele. Oasele sale sînt apoi adunate şi lipite cu fier, pielea este înlocuită, iar viitorul şaman, înviind, are un „trup nou”, pe care

54 Cf. ELIADE, Le Yoga, pp. 319 şi urm.; trad. rom., pp. 274 şi urm. Vezi şi A. JACOBY, „Zum Zerstückelungs-und Wiederbelebungswunder der indischen Fakire", Archiv ßr Religionswissenschaft, XVII, Leipzig, 1914, pp. 455-475. Nu are rost sa mai spunem că nu ne preocupă „realitatea" acestei încercări magice. Singurul nostru scop este de a arăta în ce măsură astfel de fenomene magice presupun o ideologie şi o tehnică şamanică. Cf ELIADE, Méphistophélès et Vandrogyne, pp. 200 şi urm.; trad. rom. pp., 152 şi urm.

îl poate lovi cu cuţitul, străpunge cu sabia, atinge cu fierul înroşit fără să se rănească. Se cuvine remarcat faptul că fachirii indieni sînt socotiţi în stare să facă aceleaşi minuni. În *rope-trick*, ei îşi supun ajutoarele, într-un fel, „sfîrtecării iniţiatice” la care confraţii lor siberieni sînt supuşi în vis. De altfel, deşi a devenit o specialitate a fachirismului indian, *rope-trick* se întîlneşte şi în regiuni îndepărtate precum China, Java, Mexicul antic şi Europa medievală. Călătorul marocan Ibn Battuta[55] l-a notat în China în secolul al XIV-lea. Melton[56] l-a observat la Djakarta în secolul al XVII-lea, iar Sahagun[57] îl atestă în Mexic în termeni aproape identici. Cît despre Europa, numeroase texte, cel puţin începînd cu secolul al XIH-lea, pomenesc de minuni asemănătoare, făcute de vrăjitori şi magicieni, care aveau şi facultatea de a zbura şi de a se face nevăzuţi, întocmai ca şamanii şi ca yoghinii.[58]

Rope-trick-ul fachirilor nu este decît o variantă spectaculoasă a înălţării şamanului la Cer, care rămîne totdeauna simbolică, pentru că trupul şamanului nu dispare, iar călătoria la Cer are loc „în minte'1. Dar simbolismul frînghiei, ca şi cel al scării, implică în mod necesar comunicarea dintre Cer şi Pămînt. Prin mijlocirea unei frînghii sau a unei scări (ca, de altfel, cu ajutorul unei liane, al unei punţi, al unui lanţ de săgeţi), zeii coboară pe Pămînt, iar oamenii urcă la Cer. Tradiţia este străveche şi larg răspîndită, fiind întîlnită şi în India, şi în Tibet. Buddha coboară dîn Cerul Trayastrimša pe o scară, vrînd să „bată drumul oamenilor”; din vîrful scării se pot vedea, deasupra, toate Brahmaloka,

---

55 Voyages ďibn Batoutah, text arab editat şi tradus de C, Defrémery şi dr. B.R. Sanguinetti, Paris. 4 vol., 1853-1879, IV, pp. 291-292:.....Apoi luă o bilă de lemn care avea mai multe găuri» prin care erau trecute curele lungi. O aruncă în aer, iar bila se ridică atît de sus încît nu se mai zări. (...) Cînd nu mai avu în mînă decît un capăt de curea, scamatorul porunci unuia din ucenici să se prindă de el şi să se înalţe în văzduh, iar acesta ascultă şi se înălţă pînă se făcu nevăzut. Scamatorul îl strigă de trei ori, dar nu primi răspuns; atunci luă un cuţit, ca şi cum s-ar il mîniat, se prinse de frînghie şi se făcu la rîndu-i nevăzut. Apoi aruncă pe pămînt o mînă a copilului, pe urmă un picior, apoi cealaltă mînă, celălalt picior, trupul şi capul. Coborî suflînd din greu şi gîfîind, cu hainele pătate de sînge. (...) Emirul îi porunci ceva, iar omul luă membrele băiatului, le puse la un loc, şi copilul se ridică în picioare. Toate acestea mă umplură de uimire şi simţii cum îmi bate inima, ca atunci cînd fusesem martor, la regele Indiei, la un lucru asemănător..." Cf şi H. YULE, trad,, The Book of Ser Marco Polo (H. CORDIER, ed.), Londra, 2 vol., 1921,1, pp. 318 şi urm, Cu privire la ropetrick din legendele hagiografice musulmane, vezi L. MASS1GN0N, La Passion ďaili osayn-ibn-Mansour al-Hallaf martyr mystique de l'Islam, exécuté à Bagdad le 26 mars 922 : étude d'histoire religieuse , Paris, 2 vol., 1922,1, pp. 80 şi urm,

56 Pasaj preluat de A. JACOBY, ibid., pp. 460 şi urm.

57 E. SELER, „Zauberei im alten Mexiko" în Globus, LXXVII1, 6, 1900, pp. 89-91 ; reluat în lucrarea sa Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprach- und Alterthumskunde, Berlin, 5 vol., 1902-1913, II, pp. 78-86 (pp. 84-85) (după Sahagún).

58 Vezi numeroasele exemple grupate de JACOBY, op. cit., pp. 466 şi urm., şi de ELIADE, Méphistophélès et Vandrogyne, pp. 200 şi urm.; trad. rom., pp. 152 şi urm.; cf. şi id., Le Yoga, p. 319; trad. rom., p. 274. Nu putem preciza încă dacă rope-trick al vrăjitorilor europeni se datoreşte unei influenţe a magiei orientale sau dacă izvorăşte din vechile tehnici şamanice locale. Faptul că, pe de o parte, rope-trick este atestat în Mexic, iar pe de altă parte, sfîrtecarea iniţiatică a magicianului se întîlneşte şi în Australia, în Indonezia şi în America de Sud ne face să credem că în Europa ar putea fi vorba de o supravieţuire a tehnicilor magice locale, pre-indoeuropene. Cu privire la simbolismul levitaţiei şi al „zborului magic", vezi Ananda COOMARASWAMY, Hinduism and Buddhism , New York. 1943. p. 83. nota 269.

iar dedesubt, prăpastia Infernului[59], căci scara este un adevărat *Axis M undi* care se înalţă în Centrul Universului. Scara miraculoasă este înfăţişată pe reliefurile de la Bhărhut şi de la Sanchi, iar în pictura budistă tibetană slujeşte şi oamenilor, pentru a urca la Cer.[60]

În Tibet, funcţia rituală şi mitologică a frînghiei este şi mai clar atestată, mai ales în tradiţiile pre-budiste. Primul rege al Tibetului, Bna-k'ri-bstan-po, ar fi coborît din Cer cu ajutorul unei frînghii numite *rmu-ťag*? Frînghia mitică era înfăţişată şi pe mormintele regale, semn că suveranii urcau la Cer după moarte. De fapt, pentru regi, comunicarea dintre Cer şi Pămînt nu s-a întrerupt niciodată.

Tibetanii mai credeau că în timpurile străvechi, suveranii nu mureau, ci se înălţau la Cer[61], concepţie care oglindeşte amintirea unui „paradis pierdut".

8 R. STEIN. *Leao-Tche*, p. 68, nota L Autorul aminteşte că Jäschke, în dicţionarul său, citează la acest termen „rgyal-rabs" şi precizează că acesta pare să desemneze unele mijloace supranaturale de comunicare dintre vechii regi ti beta ni şi strămoşii lor care rămîn printre zei. Vezi şi H, HOFFMANN. *Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion*, pp. 141, 150, 153, 245; *id*., *The Religions of Tibet* (trad. engl.), New York, 1961, pp. 19-20; M. HERMANNS, *Mythen und Mysterien*, *Magie und Religion der Tibeter*, Köln, 1956, pp. 35 şi urm.

Tot în tradiţiile bon se vorbeşte de un clan, dMu, nume care desemnează totodată o categorie de zei: aceştia locuiesc în Cer, iarmorţii ajung la ei căţărîndu-se pe o scară sau pe o frînghie. Pe Pămînt se afla odinioară o categorie de preoţi care pretindeau că au puterea de a-i călăuzi pe răposaţi la Cer, pentru că erau stăpînii frînghiei sau ai scării: aceştia erau dMu (Tucci, *op. cit*., p. 714). Frînghia, care lega pe atunci Pămîntul de Cer şi slujea înălţării morţilor spre locuinţa cerească a zeilor dMu, a fost înlocuită la alţi preoţi bon de frînghia divinatorie (*ibid*., *p*. 716). Simbolul s-a păstrat - poate în bucăţica de postav a populaţiei na-khi care reprezintă „puntea pe care sufletul ajunge în împărăţia zeilor" (*ibid*., citîndu-l pe Rock; vezi mai jos, pp. 404 şi urm.). Toate aceste aspecte fac parte integrantă din complexul şamanic al ascensiunii şi al psihopompiei.

Ar fi imposibil să prezentăm în cîteva pagini toate celelalte motive şamanice prezente în miturile şi ritualurile bon-po[62] şi care sepăstrează în lamaism şi în tantrismul indo-tibetan. Preoţii bon-po nu se deosebesc cu nimic de adevăraţii şamani; ei se împart chiar în bon-po „albi" şi bon-po „negri", deşi toţi folosesc toba pentru rituri.

59 Cf. S vay amâtrnnă : Janua Coeli, pp. 27, nota 8; 42, nota 64,

60 Giuseppe TUCCI, Tihetan Painted Scrolls, Roma, 2 vol., 1949, II, p. 348, şi poemul nr. 12, pl. XIV-XXn. Cu privire la simbolismul scării, vezi şi maijos, p. 442

61 G. TUCCI, II, pp. 733-734. Autorul aminteşte mitul chinez şi t'aï al comunicării dintre Cer şi Pămînt, asupra căruia vom reveni. La Gilgit, unde religia bon a fost foarte puternică, se întîlneşte chiar în zilele noastre tradiţia unui lanţ de aur care leagă Cerul de Pămînt (ibid., p. 734, citind Folklore, XXV, 1914, p. 397).

Unii spun că sînt „posedaţi de zei”; cei mai mulţi practică exorcismul (Tucci, pp. 715 şi urm.). O categorie de bon-po purta numele de „stăpîni ai frînghiei cereşti” (*ibid*., p. 717). *Pawo* şi *nyen-jomo* sînt mediumuri, atît bărbaţii, cît şi femeile, fiind socotiţi de budişti drept reprezentanţii tipici ai bon. Ei nu depind de mînăstirile bon dîn Sikkim şi Bhutan şi par a fi rămăşiţele bon în forma sa cea mai veche, neorganizată, aşa cum exista ea înainte ca *Bon dtkar* (bon „alb”) să se fi dezvoltat după modelul budismului (Nebesky-Wojkowitz, *Oracles*, p. 425). După cît se pare, aceştia ajung să fie posedaţi de spiritele morţilor, iar în timpul transei intră în legătură cu divinităţile lor protectoare.[63] Cît despre mediumurile bon, una din principalele lor funcţii era de a „sluji pentru o vreme drept purtători de cuvînt ai morţilor care urmau să fie apoi însoţiţi pe lumea cealaltă”.[64]

Şamanii bon îşi folosesc tobele, după cum se spune, ca vehicule care le permit să se deplaseze prin văzduh. Zborul lui Naro bon chung cu prilejul călătoriei sale magice cu Milarēpa este un exemplu clasic în acest sens.[65] „Legenda care spune că gShen rab mi bo zbura pe o roată uriaşă, el stînd în mijloc, iar cei opt învăţăcei pe cele şapte spiţe, ar putea foarte bine reprezenta

62 De la lucrarea lui KLAPROTH, ..Description du Tibet44, publicată în Journal asiatique, seria a II-a, IV, 1829, pp. 81-158, 241-324; VI, 1830, pp. 161-246, 321-350; cf. pp. 97, 148 etc., savanţii occidentali, mergînd prin aceasta pe urmele învăţaţilor chinezi, au identificat daoismul cu religia bon-po; vezi istoria acestei confuzii (datorată, probabil, unei greşeli a lui Abel Rémusat, care înţelesese termenul tao-chih drept „daoistul") în W. W. ROCKHILL, The Land ofthe Lamas: Notes of a Journey îhrough China, Mongolia, and Tibet, New York şi Londra, 1891, pp. 217 şi urm., cf. şi YULE, The Book of Ser Marco Polo, I, pp. 323 şi urm. Cu privire la religia bon, vezi TUCCI, Tibetan Painted Scrolls, II, pp. 711-738; lucrările deja citate de H. HOFFMANN şi articolul său „Gšen. Eine lexikographisch-religionswissenschaftliche Untersuchung" în Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, XCVIII, Leipzig, 1944, pp. 340-358, (în special pp. 344 şi urm.); M. HERMANNS, Mythen, p. 232 şi passim-, Li An-che, „Bon: the Magico-Religious Belief of the TibetanSpeaking Peoples" în Southwestern Journal of Anthropology, IV, 1, Albuquerque, 1948, pp. 31-41 ; S. HUMMEL, Geheimnisse tibetischer Malerein. II: Lamaistische Studien, Leipzig, 2 vol., 1949-1959, pp. 30 şi urm.; R. de NEB ES K Y - WO JKOWTTZ, Oracles and Démons of Tibet, pp. 425 şi urm.; id., „Die tibetische Bön-Religion" în Archiv ßr Völkerkunde, U, Viena, 1947, pp. 26-68. Cu privire la panteonul lamaist şi la divinităţile bolii şi ale vindecării, vezi: Eugen PANDER, „Das lamaistische Pantheon", Zeitschrift ßr Ethnologie, XXI, Berlin, 1889, pp. 44-78; F. G. REINHOLD-MÜLLER, „Die Krankheits- und Heilgottheiten des Lamaismus", Anthropos, XXII, 1927, pp. 956-991. HUMMEL a întreprins o analiză istorică a religiei bon, comparînd-o nu numai cu şamanismul din centrul şi din nordul Asiei, ci şi cu concepţiile religioase din vechiul Orient Apropiat şi cu cele ale indo-europenilor; cf „Grundzüge einer Urgeschichte der tibetischen Kultur", în Jahrbuch des Museums ßr Völkerkunde, XIII, 1954, Leipzig, 1955, pp. 73-134, în special pp. 96 şi urm.; id., „Eurasiatische Traditionen in der tibetischen Bon-Religion", în Opuscula ethnologica memoriae Ludovici Biro sacra, Budapesta, 1959, pp. 165-212 (în special pp. 198 şi urm,).

63 NEBESKY-WOJKOWITZ, Oracles, p. 425. Cf. şi J, MORRIS, Living with the Lepchas, Londra, 1938. pp. 123 şi urm. (descrierea transei unei femei-medium). După HERMANNS, şamanismul lepcha nu este identic cu bon-po, ci reprezintă o formă mai arhaică de şamanism; cf The Indo-Tibetans , Bombay, 1954, pp. 49-58.

64 NEBESKY-WOJKOWITZ, Oracles, p. 428. Şi la populaţia lepcha, şamana cheamă spiritul mortului să intre în ea, înainte de a fi dus pe tărîmul celălalt; cf id.t „ Ancient Funeral Cérémonies of the Lepchas", în Eastern Anthropologist, V, 1, Lucknow, 1951, pp. 27-39 (pp. 33 şi urm.).

65 Text tradus de H. HOFFMANN, Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion, p. 274.

supravieţuirea unei tradiţii asemănătoare”.[66] Vehiculul fusese probabil, la origine, toba şamanică, înlocuită mai tîrziu de roată, simbol budist. Cura şamanului bon cuprinde căutarea sufletului bolnavului (*cf.* H. Hoffmann, *Quellen*, pp. 117 şi urm.), technică specific şamanică. O ceremonie asemănătoare are loc cînd exorcistul tibetan este chemat să vindece un bolnav şi porneşte în căutarea sufletului acestuia.[67] Aducerea sufletului bolnavului necesită uneori un ritual extrem de complex, care implică mai multe obiecte (fire de cinci culori diferite, săgeţi etc.) şi efigii.[68] René de Nebesky-Wojkowitz a pus recent în evidenţă alte elemente şamanice în lamaismul tibetan (*cf. Oracles*, pp. 538 şi urm.). În oracolul statului, transa profetică, indispensabilă divinaţiei ceremoniale, prezintă un caracter paraşamanic foarte accentuat.[69] Lamaismul a păstrat aproape integral tradiţia şamanică bon. Pînă şi cei mai vestiţi maeştri ai budismului tibetan ar fi făcut, se spune, vindecări şi minuni în cea mai pură tradiţie a şamanismului. Unele elemente care au contribuit la elaborarea lamaismului sînt probabil de origine tantrică şi poate indiană. Însă deosebirea nu este întotdeauna clară: atunci cînd, după o legendă tibetană, Vairochana, discipolul şi colaboratorul lui Padmasambhava, scoate dîn trupul regînei Ts'epongts'a duhul bolii sub forma unei agrafe negre[70], ne găsim oare în faţa unei tradiţii indiene sau tibetane? Padmasambhava nu numai că dovedeşte puterea bine cunoscută de zbor magic a *bodhisaîtva* şi a arhaţilor, străbătînd văzduhul, înălţîndu-se la Cer şi devenind el însuşi *bodhisattva*. Legenda lui cuprinde unele aspecte pur şamanice: el dansează, pe acoperişul casei, un dans mistic, avînd drept veşmînt doar „cele şapte podoabe dîn os” (Bleichsteiner, p. 67), ceea ce ne trimite la costumul şamanului siberian.

Se ştie care este rolul craniilor omeneşti şi al femeilor în ceremoniile tantrice[71] şi lamaiste.[72] Aşa-zisul dans al scheletului are o importanţă aparte în scenariile dramatice numite *tcham* al căror scop este, printre altele,

66 NEBESKY-WOJKOWITZ, Oracles, p. 542. Cu privire la divinaţia prin tobă a preoţilor bon din Sikkim şi Bhoutan, tehnică asemănătoare celei folosite de şamanii siberieni, cf. id., Tibetan Drum Divination, „Ngamo", în Ethnos, XVII, 1952, pp. 149-157.

67 Cf descrierea unei şedinţe cu un exorcist din Lhassa la S. H. RIBBACH, Drogpa Namgyal. Ein Tibeterlehen, München şi Planegg, 1940, pp. 187 şi urm.; cf. şi H. HOFFMANN, Quellen, pp. 205 şi urm.

68 Cf textul din secolul al XVIIMea, tradus şi comentat de F. D. LESSING, „Calling the Soul : a Lamaist Ritual**, în Semitic and Oriental Studies : a Volume Presented to William Popper on the Occasion of his Seventy-Fifth Birthday, October 29, 1949, W. J. FISCHEL, ed., Berkeley şi Los Angeles, 1951, pp. 263-284.

69 NEBESKY-WOJKOWITZ, Oracles, pp. 428 şi urm.; cf şi id., „Das tibetische Staatsorakel", în Archiv ßr Völkerkunde, III, Viena, 1948, pp. 136-155 şi în special D. SCHRÖDER, „Zur Religion der Tujen des Sininggebietes (Kukunor)", partea întîi, pp. 27-33, 846, 850; partea a doua, pp. 237-248 şi id., „Zur Struktur des Schamanismus", pp. 867-868, 872-873 (despre gurtum (şamanul) kukunor).

70 R. BLEICHSTEINER, L'Église jaune, p. 71.

71 Vezi ELIADE, Le Yoga, pp. 294 şi urm., cu privire la aghorē şi kāpālika („purtători de cranii4'); trad. rom., pp. 254 şi urm. Se pare că sectele ascetice şi totodată orgiastice, care mai practicau canibalismul la sfîrşitul secolului al XIX-lea (cf. ibid.), asimilaseră unele tradiţii aberante legate de cultul craniilor (care implică, de altfel, adesea, mestecarea rituală a rudelor; cf., de ex., obiceiul isedonilor, notat de Herodot, IV, 26). Cu privire la precedentele preistorice ale cultului craniilor, cf.

familiarizarea spectatorilor cu imaginile înfricoşătoare ale divinităţilor protectoare care se înfăţişează în starea de *bardo*, adică în starea intermediară dintre moarte şi o nouă reincarnare. Din acest punct de vedere, *tcham* poate fi socotit o ceremonie iniţiatică, pentru că aduce unele revelaţii legate de experienţele postume. Or, asemănarea dintre costumele şi măştile tibetane în formă de schelet şi costumele şamanilor din Asia Centrală şi Septentrională este izbitoare. În unele cazuri, este vorba fără nici o îndoială de influente lamaiste, evidente, de altfel, şi în alte podoabe ale costumului şamanic siberian şi chiar în anumite forme ale tobei. Totuşi, nu trebuie să ne grăbim în a conchide că rolul scheletului în simbolismul costumului şamanic din Asia Septentrională dovedeşte doar o influenţă lamaistă. O asemenea influenţă, dacă a existat într-adevăr, nu a făcut decît să consolideze unele concepţii autohtonestrăvechi, legate de sacralitatea osului de animal şi, prin urmare, a osului de om (vezi mai sus, pp. 157 şi urm.). Cît despre rolul imagînii propriului schelet, atît de important în tehnicile meditative ale budismului mongol, să nu uităm că iniţerea şamanului eschimos cuprinde şi contemplarea propriului schelet: ne amintim că viitorul *angakok* îşi desprinde, în minte, trupul de came şi de sînge pînă rămîn doar oasele (*cf.* mai sus, p. 72). În lipsa unor informaţii mai cuprinzătoare, înclinăm să credem că acest tip de meditaţie aparţine unui strat arhaic de spiritualitate pre-budistă, întemeiată oarecum pe ideologia popoarelor de vînători (sacralitatea oaselor) şi avînd drept obiect „extragerea” sufletului din propriul trup în vederea călătoriei mistice, adică a extazului.

Există în Tibet un rit tantric, numit *chöd* (*gchod*), de structură clar şamanică: propriul trup este oferit demonilor, spre a fi devorat, ceea ce aminteşte în chip straniu de sfîrtecarea iniţiatică a viitorilor şamani de către „demoni” şi sufletele strămoşilor. Iată prezentarea făcută, în rezumat, de R. Bleichsteiner: „în sunetele tobei făcute din cranii omeneşti şi al trompetei cioplite dintr-un femur, toată lumea începe să danseze, poftind spiritele să ia parte la sărbătoare. Puterea meditaţiei duce la apariţia unei zeiţe cu sabia

---

H. BREUIL şi H. OBERMAIER, „Crânes paléolithiques façonnés en coupe", L'Anthropologie, XX, 1909, pp. 523-530; P. WERNERT, „L'Anthropophagie rituelle et paléolithique et la chasse aux têtes aux époques actuelle et paléolithique", în L'Anthropologie, XLVI, 1936, pp. 33-43; id., „Culte des crânes. Représentations des esprits des défunts et des ancêtres", în M. GORCE, R. MORTIER şi alţii, Histoire générale des religions, Paris, 5 vol., 1944-1951, pp. 51-102 şi passim; J. MARINGER, Vorgeschichtliche Religion, pp. 112 şi urm., 220 şi urm., 248 şi urm.

72 Cf. W. W. ROCKHILL, „On the Use of Skulls in Lamaist Cérémonies", Proceedings of the American Oriental Society, XL, 1888, New Häven, 1890, pp. XXIV-XXXI; B. LAUFER, Use of Human Skulls and Bones in Tibet (Field Museum of Natural History, Department of Anthropoloy Publication), X, Chicago, 1923. Tibetanii foloseau craniile taţilor lor, ca şi isedonii (ibid.. p. 2), dar cultul familial a dispărut în zilele noastre, iar după LAUFER (ibid., p. 5), rolul magico-religios al craniilor ar fi o inovaţie tantrică (saivaistă). Este însă posibil ca influenţele indiene să se fi suprapus peste un fond vechi de credinţe locale; cf rolul religios şi divinatoriu al craniilor şamanilor la iukaghiri (JOCHELSON. The Yukaghir, p. 165). Cu privire la relaţiile proto-istorice dintre cultul craniilor şi ideea reînnoirii vieţii cosmice, în China şi în Indonezia, cf. Carl HENTZE, „Zur ursprünglichen Bedeutung des chinesischen Zeichens ťou = Kopf*, Anthropos, XLV, 1950, pp. 801-820.

scoasă: zeiţa se repede la cel care face jertfa, îi retează capul şi îi taie trupul în bucăţi; atunci demonii şi fiarele sălbatice se reped la bucăţile care palpită încă, devorează carnea şi beau sîngele. Cuvintele rostite pomenesc de nişte Jataka, care povestesc cum Buddha, cu prilejul încarnărilor de mai demult, şi-a dăruit trupul unor fiare înfometate şi unor demoni antropofagi. Cu toată schema budistă, ritul, conchide Bleichsteiner, nu este altceva decît un mister sinistru din vremuri mai primitive."[73]

Ne amintim că un rit iniţiatic similar se întîlneşte la unele triburi nord-americane. În cazul *tchoed*, ne aflăm în prezenţa unei revalorizări mistice a unei scheme de iniţiere şamanică. Latura „sinistră" este mai curînd aparentă: este vorba de o experienţă de moarte şi de înviere care este înfricoşătoare, ca toate experienţele de acest fel.

Tantrismul indo-tibetan a spiritualizat şi mai radical schema iniţiatică a „uciderii" de către demoni. Iată cîteva meditaţii tantrice care au ca obiect despuierea trupului de carne şi contemplarea propriuluischelet. Yoghinului i se cere să-şi închipuie propriul trup ca pe un cadavru, iar propria inteligenţă ca pe o Zeiţă mînioasă, avînd un chip şi două mîini în care ţine un cuţit şi un craniu. „Gîndeşte-te că retează capul cadavrului şi taie trupul în bucăţi pe care le pune în craniu, ca ofrandă pentru divinităţi..." Un alt exerciţiu constă în imaginarea propriului trup „ca un schelet alb, luminos şi uriaş, din care ţîşnesc flăcări atît de mari încît pot umple Golul Universului", în sfîrşit, o a treia meditaţie îi propune yoghinului să se contemple, transformat în zeiţă (*dākinī*) mînioasă, sfîşiindu-şi pielea de pe trup.

Textul continuă: „întinde această piele şi acoperă cu ea Universul (...) Apoi pune pe ea toate oasele şi toată carnea ta. Atunci, cînd spiritele rele se bucură din plin de cap, închipuie-ţi că *dākinī* cea mînioasă ia pielea şi o înfăşoară (...) aruncînd-o cu putere la pămînt, reducînd-o astfel, cu tot ceea ce cuprinde, la o grămăjoară moale de came şi oase, pe care haitele de fiare sălbatice, născute din minte, o vor devora..,"[74]

Ne dăm seama, din aceste cîteva fragmente, de transformarea pe care o poate suferi o schemă şamanică integrată într-un sistem filozofic complex, precum tantrismul. Ceea ce ne interesează este supravieţuirea unor simboluri şi a unor metode şamanice chiar în tehnicile de meditaţie foarte elaborate şi orientate către un ţel diferit de extaz.

Toate acestea reflectă îndeajuns, după părerea noastră, autenticitatea şi valoarea spirituală iniţiatică a numeroase experienţe şamanice.

---

73 R. BLEICHSTEINER. L'Église jaune, pp. 194-195. Cu privire la gchod, vezi şi Alexandra DAVID-NEEL, Mystiques et Magiciens du Tibet, Paris. 1929. pp. 126 şi urm.; ELIADE, Le Yoga, pp. 321 şi urm.; trad. rom., pp. 275 şi urm.

74 Lama Kasi DAWA-SAMDUP (trad.) şi W. Y. EVANS - WENTZ (edj, Le Yoga tibétain et les doctrines secrètes (trad. fr.), 1938, Paris, pp. 315 şi urm., 332 şi urm.

Se pare ca ia acest tip de meditaţii recurg unii yoghini indieni în cimitire,

Să mai arătăm, pe scurt, alte cîteva elemente şamanice din yoga şi din tantrismul indo-tibetan, „Căldura mistică” atestată în textele vedice ocupă un loc însemnat în tehnicile yoghino-tantrice. Această „căldură” este provocată de reţinerea respiraţiei (*cf.* Majjhimaikâya, 1,244 etc.) şi mai ales prin „transmutarea” energiei sexuale (*Cf Yoga tibetană*, pp. 168 şi urm., 201 şi urm., 205 şi urm.), practică yoghinotantrică destul de obscură, dar bazată pe *prănayăma* şi diferite „vizualizări”. Unele încercări iniţiatice indo-tibet ane constau chiar în verificarea gradului de pregătire a unui discipol prin capacitatea de a usca, direct pe trup şi în plină ninsoare, un mare număr de cearşafuri ude, într-o noapte de iarnă.[75] O încercare asemănătoare este cuprinsă în iniţierea şamanului manciu (mai sus, p. 118), ceea ce dovedeşte, foarte probabil, o influenţă lamaistă. Dar „căldura mistică” nu este neapărat o creaţie a magiei indo-tibetane: am dat exemplul tînărului eschimos din Labrador care a rămas vreme de cinci zile şi cinci nopţi în apa îngheţată a mării şi, dovedind că nici măcar nu se udase, a dobîndit pe loc titlul de *angakok*. Căldura intensă provocată în propriul trup este direct legată de „stăpînirea focului” şi avem toate motivele să credem că tehnica este foarte veche.

Tot de structură şamanică este ceea ce a primit numele de *Cartea tibetană a morţii*.[76] Cu toate că nu este vorba de o călăuză psihopompă, rolul preotului care rosteşte, pentru răposat, textele rituale legate de itinerarele *post-mortem* poate fi comparat cu funcţia şamanului altaic sau gold care însoţeşte, simbolic, răposatul pe cealaltă lume. *Bardo thödol* reprezintă un stadiu intermediar între povestirea şamanului psihopomp şi tabletele orfice care îi înfăţişau pe scurt răposatului căile de urmat în călătoria pe celălalt tărîm; textul prezintă de asemenea numeroase trăsături comune cu cîntecele funerare indoneziene şi polineziene. Un manuscris tibetan din Tuen-huang, intitulat *Prezentare a drumului mortului* şi tradus recent de Marcelle Lalou[77] arată care direcţii trebuie evitate, în primul rînd „Marele Infern”, care se află la 8 000 de *yojana* sub pămînt şi are Centrul de fier înroşit. „în casa de fier, în iadurile de tot felul, nenumăraţi demoni (*răkşasa*) provoacă chin şi suferinţă arzînd, frigînd şi tăind în bucăţi...”[78] Infernul, *pretaloka*, lumea (*Jambudvîpa*) şi

---

75 Această „căldură fizică" poartă, în tibetană, numele de g tum-mō (se pronunţă tumo). „Se înmoaie mai multe cearşafuri în apă îngheţată; pînza îngheaţă şi se întăreşte. Fiecare dintre ucenici ia un cearşaf în care se înfăşoară, urmînd să-1 dezgheţe şi să-1 usuce cu căldura trupului său. îndată ce pînza s-a uscat, se înmoaie din nou în apă, iar candidatul se înfăşoară din nou în cearşaful îngheţat. Operaţiunea se repetă pînă la răsăritul soarelui. Cel care a uscat cele mai multe cearşafuri este declarat cîştigătorul întrecerii..." (A. DAVID-NEEL, Mystiques et Magiciens du Tibet, pp. 228 şi urm.). Cf şi S. HUMMEL, Lamaistiche Studien, II, pp. 21 şi urm.

76 EVANS-WENTZ (ed.) şi Lama Kasi DAWA-SAMDUP (tradThe Tibetan Book ofthe Dead, pp. 87 şi urm. Un lama, un frate întru credinţă sau un prieten drag trebuie să citească textul funerar la urechea mortului, fără însă să-1 atingă.

77 Marcelle LALOU, „Le Chemin des morts dans les croyances de Haute-Asie", Revue de l'Histoire des Religions, CXXXV, Paris, 1949, pp. 42-48.

78 ibid., p. 44. Cf. Muntele de Fier întîlnit de şamanul altaic în timpul coboririi în Infern. Torturile practicate de răkşasa seamănă întru totul cu visele iniţiatice ale şamanilor siberieni.

Muntele Meru se află aşezate pe acelaşi ax, iar răposatul este chemat să seîndrepte direct spre Meni, în vîrful căruia se găsesc Indra şi 32 de mîniştri care triază „transmigranţii” (M. Lalou, p. 45). Sub învelişul credinţelor budiste recunoaştem cu uşurinţă vechea schemă a *Axis M undi*, legăturile dintre cele trei zone cosmice şi Paznicul care alege sufletele. Elementele şamanice sînt încă şi mai evidente în ritul funerar care cuprinde introducerea sufletului mortului în efigia acestuia (*cf.* mai sus, pp. 202 şi urm., descrierea unui ritual gold asemănător). Efigia (sau *name-card*) îl înfăţişează pe mort în genunchi, cu braţele ridicate în semn de implorare.[79] Este chemat sufletul:”Să vină mortul al cărui chip este înfăţişat aici. Conştiinţa celui care a părăsit această lume şi este pe cale de a-şi schimba trupul să se concentreze asupra chipului simbolic, fie că este născut într-una din cele şase sfere, fie că rătăceşte încă în stare intermediară, fie că se află...”(/ö/*d*., p. 266), Dacă unul din oasele sale este încă disponibil, este aşezat pe *name-card* (*ibid*., p. 267). Tot răposatului îi sînt adresate cuvintele următoare: „Ascultă, o, tu care rătăceşti printre iluziile celeilalte lumi! Vino în locul acesta care se numără printre cele mai minunate din lumea noastră omenească! Umbrela aceasta va fi locul tău, protecţia ta, altarul tău sfinţit. Efigia aceasta este simbolul trupului tău, osul acesta este simbolul glasului tău, podoaba aceasta este simbolul minţii tale... O, fă-ţi adăpost din aceste simboluri!” (*ibid*.). De vreme ce se crede că mortul poate învia în oricare din cele şase sfere ale existenţei, toţi încearcă să-l elibereze „din fiecare, pe rînd, mişcînd efigia în jurul petalelor de lotus, în aşa fel încît să ajungă, din Infern, în sfera spiritelor nefericite, apoi în cea a animalelor, apoi a oamenilor, a titanilor şi a zeilor” (*ibid*., p. 268). Scopul ritualului este de a împiedica sufletul să se reincarneze într-una din aceste lumi, aşadar de a-l ajuta să ajungă în regiunea Avalokitesvara (*ibid*., *p*. 274). Tehnicile legate de introducerea mortului în efigie şi de călăuzirea sa prin Infern şi lumile extraumane sînt pur şamanice.

În Tibet, numeroase alte idei şi tehnici şamanice s-au păstrat în lamaism. Astfel, de exemplu, vrăjitorii lama se luptă între ei prin mijloace magice, întocmai ca şamanii siberieni (Bleichsteiner, *op.*

cit., pp. 187 şi urm,). Lama poruncesc vremii întocmai ca şamanii (*ibid*., pp. 188 şi urm.), zboară prin văzduh (*ibid*., p. 189), execută dansuri extatice (*ibid*., p. 224 şi urm.). Tantrismul tibetan cunoaşteun limbaj secret, numit „limba *däkinV* tot aşa cum diferitele şcoli tantrice indiene folosesc „limbajul crepuscular”, în care unul şi acelaşi termen poate avea trei sau patru semnificaţii deosebite.[80] Toate acestea se aseamănă, pînă la un punct, cu „limbajul spiritelor” sau cu „limbajul secret” al şamanilor, atît nord-asiatici cît şi malaiezieni sau indonezieni. Ar fi foarte interesant să vedem în ce măsură tehnicile extazului duc la creaţii lingvistice şi să precizăm acest mecanism. Or,

79 D. L. SNELLGROVE, Buddhist Himalaya, New York, 1957, p. 265.
80 Cf ELIADE, Le Yoga, pp. 251 şi urm.; trad. rom., pp. 215 şi urm.

se ştie că „limba spiritelor” folosită de şamani nu numai că încearcă să imite glasul animalelor, ci cuprinde chiar un număr de creaţii spontane care se explică probabil prin euforia preextatică şi prin extaz.

Această rapidă trecere în revistă a materialelor tibetane ne-a îngăduit să observăm o anumită asemănare de structură între riturile şi miturile bon-po şi şamanism, pe de o parte, iar pe de altă parte, supravieţuirea unor teme şi tehnici şamanice în budism şi lamaism.

„Supravieţuirea” nu este poate termenul care exprimă exact adevărata stare de lucruri: ar trebui să vorbim, mai curînd, de o revalorizare a vechilor motive şamanice şi de integrarea lor într-un sistem de teologie ascetică în care însuşi conţinutul lor a suferit o alterare radicală. Este un lucru norma), dacă ne gîndim că noţiunea însăşi de „suflet” - fundamentală în ideologia şamanică - îşi schimbă complet sensul ca urmare a criticii budiste. Oricare ar fi gradul de regres al lamaismului faţă de marea tradiţie metafizică budistă, nu s-a mai putut reveni la concepţia realistă despre „suflet”, iar acest sîngur amănunt este suficient pentru a deosebi conţinutul unei tehnici lamaiste de cel al unei tehnici şamanice.

Pe de altă parte, cum vom vedea în cele ce urmează, ideologia şi practicile lamaiste au cunoscut o largă răspîndire în Asia Centrală şi Septentrională, contribuind la fizionomia actuală a multora dintre şamanismele siberiene.

PRACTICI ŞAMANICE LA POPULAŢIA LOLO

Ca la thai şi la chinezi[81], există la populaţia lolo credinţa că primii oameni circulau în voie între pămînt şi cer; în urma unui

„păcat”, legătura a fost întreruptă.[82] însă omul, murind, regăseşte drumul spre Cer: cel puţin aşa reiese din anumite ritualuri funerare, în care *pimo*, preotul-şaman, citeşte la căpătîiul mortului rugăciuni în care se vorbeşte de fericirea de care va avea parte în cer (Vannicelli, *op. cit.*, p. 184). Pentru a ajunge aici, răposatul va trece o punte:

În sunetele amestecate ale tobei şi ale cornului sînt rostite alte rugăciuni care călăuzesc mortul spre puntea cerească. Cu acest prilej, preotul-şaman scoate trei scînduri din acoperişul casei, pentru a se zări cerul; operaţiunea se cheamă „deschiderea punţii cerului” (Vannicelli, pp. 179-180). La populaţia lolo din sudul regiunii Yün-nan, ritualul funerar este puţin diferit. Preotul-şaman însoţeşte sicriul, rostind ceea ce se numeşte „ritualul drumului”; textul, după ce înfăţişează locurile pe care le străbate mortul de la casă la mormînt, înşiră oraşele, munţii şi fluviile pe care le va trece pentru a ajunge la munţii Taliang, patria de origine a rasei lolo. De aici, mortul se îndreaptă spre Arborele Gîndirii

81 H. MASPÉRO, „Legendes mythologiques dans le Chou king", Journal asiatique, CCIV, 1924, pp. 1 -100 (pp. 94 şi urm.); F. Kiichi NUM AZA WA, Die Weltanfänge in der japanischen Mythologie, pp. 314 şi urm.

82 Luigi VANNICELLI, La religione dei Lolo, p. 44.

şi Arborele Vorbirii, apoi pătrunde în Infern.[83] Lăsînd la o parte deosebirea dintre cele două ritualuri, legată de regiunea spre care se îndreaptă mortul, vom remarca rolul de psihopomp îndeplinit de şaman; ritualul trebuie apropiat de cel tibetan, bardo thödol, şi de lamentaţiile funerare indoneziene şi polineziene.

Boala fiind interpretată ca rătăcire a sufletului, vindecarea cuprinde chemarea acestuia: şamanul citeşte un text lung în care sufletul bolnavului este rugat să se întoarcă din munţi, din văi, din fluvii, din păduri şi cîmpii îndepărtate, din orice loc pe unde rătăceşte (Henry, p. 101; Vannicelli, p. 174). Sufletul este chemat şi la populaţia karen din Birman i a, care foloseşte un tratament asemănător pentru vîndeearea „bolilor” orezului, rugînd „sufletul” plantei să se întoarcă în lanuri.[84] Cum vom vedea în cele ce urmează, ceremonia se întîlneşte şi la chinezi.

Şamanismul lolo pare să fi suferit influenţa magiei chineze. Cuţitul şi toba şamanului lolo, ca de altfel şi „spiritele”, poartă nume chinezeşti (Vannicelli, pp. 169 şi urm.). Divinaţia este practicată ca la chinezi (*ibid.*, p. 170). Iar unul din cele mai importante rituri şamanice lolo, „scara cuţitelor”, există şi în China. Ritul se practică în caz de epidemie. Se face o scară dublă din 36 de cuţite, iar şamanul, desculţ, urcă pînă sus şi coboară pe partea cealaltă. Se înroşesc în foc cîteva brăzdare de plug, iar şamanul trebuie să calce pe ele. Părintele Liétard constată că ritul este specific populaţiei lolo, deoarece chinezii cheamă întotdeauna şamani lolo pentru a-l îndeplini (Vannicelli, pp. 154-155). Ne aflăm probabil în prezenţa unui rit şamanic străvechi, modificat sub influenţa magiei chineze, într-adevăr, formulele rostite în timpul acestei ceremonii sînt în limba lolo, doar numele spiritelor fiind chinezeşti.

Acest rit ni se pare foarte important. El cuprinde ascensiunea simbolică a şamanului pe scară, variantă a ascensiunii cu ajutorul unui copac, al unui stîlp, al unei frînghii şi aşa mai departe. Este îndeplinit în caz de epidemie, deci de mare primejdie pentru comunitate, şi oricare ar fi semnificaţia sa actuală, sensul originar implică înălţarea şamanului la Cer pentru a ajunge la Zeul ceresc şi a-l ruga să pună capăt bolii. Rolul ascensional al scării se întîlneşte şi în alte părţi ale Asiei şi vom reveni asupra lui. Să adăugăm deocamdată că şamanul chingpo din Birman i a Superioară se caţără pe o scară din cuţite cu

83 A. HENRY, „The Lolos and Other Tribes of Western China", Journal of the Royal Anthropological Institute, XXXIII, 1903, pp. 96-107 (p. 103).

84 Cf Rev. H. L MARSHALL, The Karen, People of Burma: a Study inAnthropology and Ethnology, Colombo, 1922, p. 245; VANNICELLI, p. 175; ELIADE, Traité ďhistoire des religions, p. 291 ; trad. rom., p. 267. Chemarea sufletului bolnavului face parte integrantă din ceremonialul şamanic la populaţiile kachin şi palaung din Birmania, laklher, garo şi lushai din Ass am; cf. FRAZER, Aftermath, pp. 216-20. Cf. şi NGUYÊNVĂN4CH0AN, „Le Repêchage de Pâme, avec une note sur les hôn et les phách d'après les croyances tonkinoises actuelles", în Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient,
XXXIII, Hanoi, 1933, pp. 11-34. Cu privire la tobele metalice din cultul morţilor la populaţiile garo, karen şi altele înrudite, cf HEINE-GELDERN, „Bedeutung und Herkunft der ältesten hinterindischen Metalltrommeln (Kesselgongs)**, Asia Major, VIII, Leipzig, 1933, pp. 519-537.

prilejul iniţierii.[85] Acelaşi rit iniţiatic se regăseşte în China, fiind probabil o moştenire protoistorică comună tuturor acestor popoare (lolo, chinezi, chingpo etc.), pentru că simbolismul ascensiunii şamanice se întîlneşte în regiuni prea numeroase şi prea îndepărtate unele de altele ca să poată avea o origine stabilită exact. Urme ale şamanismului de tipul celui dîn Asia Centralăse întîlnesc la şamanii tribului meo alb din Indochina. Şedinţa constă în imitarea unei goane călare; şamanul trebuie să pornească în căutarea sufletului bolnavului, pe care izbuteşte întotdeauna să-l prindă, în unele cazuri speciale, din călătoria mistică face parte şi o înălţare la Cer. Şamanul face mai multe sărituri şi se spune că urcă la Cer.[86]

ŞAMANISMUL LA POPULAŢIA MO-SO

Concepţii foarte apropiate de cele cuprinse în *Cartea tibetană a morţilor* se întîlnesc la populaţiile mo-so şi na-khi, din familia tibetobirmană, care trăiesc de la începuturile erei creştine în sud-vestul Chinei, mai ales în provicia Yun-nan,[87] După Rock, cea mai recentă şi cea mai informată autoritate în materie, religia na-khi ar fi şamanism bon în stare pură.[88] Acest lucru nu exclude nicidecum cultulunei Fiinţe Cereşti Supreme, Më, foarte asemănătoare ca structură zeului chinez al cerului, Ti'en (Bacot, pp. 15 şi urm.). Jertfa periodică închinată Cerului este ceremonia cea mai veche la na-khi; avem

---

85 Hans J. WEHRULI, „Beitrag zur Ethnologie der Chingpaw (Kachin) von OberBurma'*, Internationales Archiv für Ethnographie, supi., XVI, Leyda, 1904, p, 54 (după Sladěn). Şamanul chingpo (tumsa) foloseşte şi el un „limbaj secret** (ibid., p. 56).

Cf şi YULE, The Book of Ser Marco Polo, II, pp. 97 şi urm. Cu privire la iniţierea lui Mwod Mod al thailor negri din Laos, vezi Pierre-Bernard LAFONT, „Pratiques médicales des Thai noirs du Laos de l'ouest", în Anthropos, LIV, 1959, pp. 819-840 (pp. 825-827).

86 Cf. G. MORECHAND, „ Principaux traits du chamanisme méo blanc en Indochine", în Bulletin de l'École française ďExtrême-Orient, XLVII, 2, Hanoi, 1955, pp. 509-546 (în special pp. 513 şi urm., 522 şi urm.).

87 Cf. Jacques BACOT, Les Mo-so, Ley da, 1913; Joseph F. ROCK, The Ancient Na-Khi Kingdom of Southwest China, Harvard-Yenchin Institute Monograph Séries, vol IX, Cambridge, Massachussets, 2 vol., 1947.

88 Joseph F. ROCK, „Studies in Na-khi Literatuře : I. The Birth and Origin of Dtomba Ski-lo, the Founder of the Mo-so Shamanism According to Mo-so Manuscripts", Artibus Asiae, VII, 1 -4, Leipzig, 1937, pp. 5-85 : acelaşi text în Bulletin de VEcole française d'Extrême-Orient, XXXVII, Hanoi, 1937, pp. 1 -39; //. „The Na-khi Ha zhi p'i or the Road the Gods Decide", Bulletin, ibid., pp. 40-119. Acelaşi autor a publicat recent «Contributions to the Shamanism of the Tibetan-Chinese Borderland", în Anthropos, LIV, 1959, pp. 796-818, prima parte a lucrării fiind consacrată lui llü-bu, adevăratul vrăjitor al populaţiei na-khi. După toate probabilităţile, funcţia de llii-bu era îndeplinită, în vechime, de femei (p. 797). Funcţia nu este ereditară, iar vocaţia este declarată în urma unei crize aproape psihopatice ; persoana sortită să devină llü-bu dansează pînă ajunge la templul unei divinităţi păzitoare. „Se leagă un anumit număr de ftşii roşii de o frînghie deasupra chipului zeului. „Dacă divinitatea" îl acceptă pe om, una dintre fîşii va cădea peste el." Dacă nu, „omul... nu este socotit decît epileptic ori nebun şi este dus înapoi acasă" (pp, 797-798 - pasaj care trebuie adăugat documentării pe care am furnizat-o în subcapitolul „Şamanism şi psihopatologie"; cf. mai sus pp. 37 şi urm.). în timpul şedinţei, spiritele vorbesc prin glasul lui llü-bu, dar acesta nu le întrupează, nu este „posedat" (p. 800 etc.), Llü-bu dovedeşte puteri tipic şamanice: calcă pe jăratic şi atinge fierul înroşit (p, 801). Studiul lui ROCK conţine şi observaţii personale cu privire la Nda-pa, vrăjitorul mo-so din Yun-nan (China) (pp. 801 şi urm.) şi la srung-ma tibetan, „paznicul Credinţei" (pp. 806 şi urm.). Cf şi S. HUMMEL, „Die Bedeutung der Na-khi für die Erforschung der tibetischen Kultur".

motive să credem că era practicată încă din timpurile cînd na-khi străbătea, ca populaţie nomadă, cîmpiile din nord-estul Tibetului.[89] Cu acest prilej, rugăciunile către Cer sînt urmate de rugăciuni către Pămînt şi către ienupăr, Arborele Cosmic pe care se sprijină Universul şi care se înalţă în „Centrul Lumii” (Rock, „The Muan bpö Cerem ony”, pp. 20 şi urm.). După cum vedem, na-khi au păstrat esenţa credinţei păstorilor din Asia Centrală: cultul cerului, concepţia despre cele trei zone cosmice, mitul Arborelui Lumii care creşte în Centrul Universului, pe care îl susţine cu cele o mie de crengi.

După moarte, sufletul ar trebui să urce la Cer. Există însă şi demonii, care îl silesc să coboare în Infern. Numărul, puterea, importanţa demonilor au dat religiei mo-so aspectul său atît de apropiat de şamanismul bon. De fapt, Dto-mba Shi-lo, întemeietorul şamanismului na-khi, a trecut în mit şi în cult drept învingător al demonilor. Dincolo de personalitatea „istorică”, biografia sa este întru totul mitică: s-a născut din coastele din stînga ale mamei sale, ca toţi ceilalţi eroi şi sfinţi, s-a înălţat imediat la Cer (ca Buddha) şi i-a speriat pe demoni. Zeii l-au înzestrat cu puterea de a exorciza demonii şi de a „călăuzi sufletele morţilor în impărăţia zeilor” (Rock, „Studies”, I, p. 18), Este psihopomp şi totodată Mîntuitor. Ca în alte tradiţii din Asia Centrală, zeii l-au trimis pe Primul Şaman să-i apere pe oameni de demoni. Cuvîntul *dto-mba*, de origine tibetană, echivalent al tibetanului *ston-pa*, „maestru, întemeietor sau adept al unei doctrine deosebite”, arată că este vorba de o inovaţie: „şamanismul” este un fenomen posterior organizării religiei na-khi. El s-a dovedit necesar în urma creşterii numărului „demonilor” şi avem suficiente motive să credem că această demonologie s-a dezvoltat sub influenţa ideilor religioase chineze.

Biografia mitică a lui Dto-mba Shi-lo cuprinde schema iniţierii şamanice, care este însă alterată. Uluiţi de inteligenţa ieşită din comun a copilului care venise pe lume, cei 360 de demoni îl iau şi îl duc „în locul unde se întîlnesc o mie de drumuri” (adică în „Centrul Lumii”); aici îl fierb într-un cazan vreme de trei zile şi trei nopţi;

dar cînd demonii ridică capacul, copilul Dto-mba Shi-lo apare viu şi nevătămat (Rock, „Studies”,). p. 37). Ne gîndim la „visele iniţiatice” ale şamanilor siberieni, la demonii care fierb timp de trei zile trupul viitorului şaman. Dar cum este vorba, în acest caz, de un Maestru exorcist care este prin excelenţă un ucigaş de demoni, rolul acestor demoni în iniţiere este estompat: încercarea iniţiatică devine o tentativă de asasinat.

Dto-mba Shi-lo „croieşte drumul pentru sufletul răposatului”. Ceremonia funerară poartă chiar numele de *zhi mă*, „drumul-dorinţă”, iar numeroasele texte rostite la căpătîiul mortului sînt un corespondent al *Cărţii tibetane a morţilor*?* în ziua funeraliilor, oficianţii întind un covor lung sau o bucată de

---

89 J. F. ROCK, „The Muan bpö Ceremony or the Sacrifice to heaven as Practiced by the Na-khi", Monumenta Serica, XIII, Pekin, 1948, pp. 1-160 (pp. 3 şi urm.).

postav pe care sînt desenate diferitele regiuni ale Infernului, pe care răposatul le va străbate înainte de a ajunge la împărăţia zeilor (Rock, „Studies”, I). p. 41). Este harta itinerarului complicat şi primejdios de-a lungul căruia mortul va fi călăuzit de şaman (*dto-mba*). Infernul este alcătuit din nouă incinte, la care se ajunge trecînd o punte (*ibid.** p. 49). Coborîrea este plină de primejdii, pentru că demonii păzesc puntea; sarcina lui dto-mba este tocmai „să croiască drumul”, lnvocîndu-l mereu pe Primul Şaman[90], Dto-mba Shi-lo, îl însoţeşte pe mort, din incintă în incintă, pînă la a noua şi ultima. După coborîrea în mijlocul demonilor, răposatul urcă cei şapte Munţi de Aur, ajunge la un Arbore în vîrful căruia se află „leacul nemuririi” şi pătrunde, în cele din urmă, în împărăţia zeilor.[91]

38 Vezi traducerea comentata a lui ROCK. „Studies**, II, pp. 46 şi urm., 55 şi urm.

Numărul acestor texte este considerabil (*ibid*., p. 40).

Ca reprezentant al Primului Şaman, Dto-mba Shi-lo, *dto-mba* reuşeşte să „croiască drumul” mortului şi să-l călăuzească prin incintele lnfemului, unde ar fi altminteri sfîrtecat de demoni. *Dto-mba* îl călăuzeşte simbolic pe răposat, dar se află mereu alături de el „înminte”. Îl avertizează asupra tuturor primejdiilor: „O, mortule, cînd ai să treci puntea şi drumu). ai să le găseşti închise de La-ch'ou.

Sufletul tău nu va putea ajunge la împărăţia zeilor..,” (Rock, „Studies”, I). p. 50). Îi arată pe loc şi mijloacele de a ieşi din încurcătură: familia trebuie să aducă o jertfă demonilor, pentru că drumul este închis din pricina unor păcate ale mortului, iar familia trebuie să-i răscumpere păcatele prin jertfe.

Aceste cîteva amănunte oferă o imagine asupra funcţiei şamanismului în religia na-khi: şamanul a fost trimis de zei pentru a-i apăra pe oameni împotriva demonilor; apărarea este şi mai necesară după moarte, pentru că oamenii sînt mari păcătoşi, din care pricină ajung pradă demonilor. Dar zeii, cuprinşi de milă faţă de oameni, l-au trimis pe Primul Şaman să le arate drumul spre locuinţa divină.

Ca la tibetan). legătura dintre Pămînt, Infern şi Cer se face printr-un Ax vertical, *Axis M undi*. Coborîrea postumă în Infern, cu trecerea punţii şi pătrunderea în labirintul celor nouă incinte, păstrează încă schema iniţiatică: nimeni nu poate ajunge la Cer fără să fi coborît mai întîi în Infern. Rolul şamanului este atît de psihopomp, cît şi de maestru-iniţiator post-mortem.

90 într-adevăr, toate aceste ritualuri funerare repetă cumva facerea lumii şi biografia lui Dto-mba Shi-lo; fiecare text începe cu evocarea cosmogoniei şi spune apoi povestea naşterii miraculoase şi a faptelor eroice ale lui Shi-lo în lupta sa cu demonii. Această reactualizare a lui illud tempus mitic şi a evenimentului primordial care a arătat eficienţa gesturilor întîiului Şaman - gesturi care au devenit mai tîrziu exemplare şi repetabile ad infinitum - este comportamentul normal al omului arhaic :
cf. ELIADE, Mythe de l'éternel retour, pp. 44 şi urm. şi passim.

91 ROCK, „Studies", ii, pp. 91 şi urm., 101 şi urm. Vezi şi id.JheZhiMä Funeral Ceremony of the Na-khi of Southwest China : Deschbed and Translated from Na-khi Manuscripts, Viena şi Mödling, 1955, pp. 95 şi urm., 105 şi urm., 116 şi urm., 199 şi urm., şi passim.

După cît se pare, locul şamanului în religia na-khi reprezintă un stadiu vechi prin care trebuie să fi trecut şi celelalte religii din Asia Centrală; miturile siberiene legate de Primul Şaman cuprind amănunte care nu sînt străine de biografia mitică a lui Dto-mba Shi-lo.

SIIvtBOLISME ŞI TEHNICI ŞAMANICE ÎN CHINA

Există în Chîna obiceiul următor: cînd moare cineva, rudele urcă pe acoperişul casei şi roagă sufletul să se întoarcă în trup, arătîndu-i, de pildă, o haină nouă şi frumoasă. Ritualul este amplu atestat în textele clasice[92] şi s-a păstrat pînă în zilele noastre[93], oferindu-ichiar lui Sung Yüh subiectul unui lung poem intitulat „Chemarea sufletului”.[94] Şi boala implică adesea fuga sufletului, iar în acest caz vrăjitorul îl urmăreşte, în extaz, îl prinde şi îl pune înapoi în trupul bolnavului.[95]

În China antică existau mai multe categorii de vrăjitori şi vrăjitoare, mediumuri, exorcişti, aducători de ploaie etc. Ne interesează mai cu seamă un anumit tip de vrăjitor: extaticul, a cărui ştiinţă consta, în primul rînd, în „exteriorizarea sufletului”, cu alte cuvinte „călătoria în minte”. Istoria legendară şi folclorul Chinei sînt pline de exemple de „zboruri magice” şi vom vedea în cele ce urmează că, încă din timpuri străvechi, chinezii socoteau „zborul” drept o formulă plastică a extazului. În orice caz, dacă lăsăm la o parte simbolismul ornitomorf al Chinei protoistorice - asupra căruia vom reveni mai tîrziu -, vom constata că primul care a reuşit să zboare a fost, conform tradiţiei, împăratul Chouen (2258-2208 după cronologia chlneză). Fiicele împăratului Yao, Nii Ying şi O Huang, i-au dezvăluit lui Chouen ştiinţa „zborului de pasăre.”[96] (Vom observa, în treacăt, că izvorul puterii magice se afla, pînă la o anumită dată, în femei, amănunt care poate fi considerat, alături de alte cîteva, drept indiciul unui vechi matriarhat chinez).[97] Să mai reţinem faptul că un Suveran desăvîrşit trebuie să aibă însuşiri de „magician”.

---

92 Cf. S. COUVREUR (trad.). Li-Ki; ou Mémoires sur les bienséances et tes cérémonies (ed. a 2-a), Ho-kien-fu, 2 vol., 1927,1, pp. 85,181, 199 şi urm.; H, pp. 11, 125, 204 etc.; J. h M de GROOT, The Reiigious System of China, Leyda, 6 vol., 1892-1910, ï, pp. 245 şi urm. Cu privire la concepţiile chineze despre viaţa de după moarte, cf. E. ERKES, „Die alt-chinesischen Jenseitsvorstellungen", Mitteilungen der Gesellschaft ßr Völkerkunde, I. Leipzig, 1933, pp. 1-5; id., „The God of Death in Ancient China", Toung Pao, XXXV, Leyda, 1940, pp. 185-210.

93 Cf, de ex., Theo KÖRNER, „Das Zurückrufen der Seele in Kuei-chou", Ethnos, 111,4-5, 1938, pp. 180-112.

94 E. ERKES, Dos „Zurückrufen der Seele4' (Chao-Hun) des Sung Yüh (InauguralDiss., Leipzig, 1914). Cf. şi H. MASPÉRO, Les Religions chinoises (Mélanges posthumes sur les religions et l'histoire de la Chine), I, Paris, 1950, pp. 50 şi urm.

95 Acest tip de vindecare se mai practică şi astăzi; cf. de GROOT, VI, pp. 1284, 1319 etc. Vrăjitorul are puterea de a chema şi de a reintegra chiar sufletul unui animal mort: cf. ibid., p. 1214 (învierea unul cal). Vrăjitorul thai trimite cîteva suflete în căutarea sufletului rătăcit al bolnavului şi nu uită să le spună să meargă pe drumul cel bun cînd se vor întoarce în această lume. Cf. MASPÉRO, Les Religions chinoises, p. 218.

96 E. CHAVANNES (trad.), Les Mémoires historiques de Se-ma-Ts'ien (Ssu-ma Ch'ien), Paris, 5 vol., 1895-1905,1. P. 74. Cf alte texte în B. LAUFER, The Prehistory of Aviation, pp. 14 şi urm.

„Extazul” nu era mai puţin necesar pentru un întemeietor de stat decît calităţile politice, deoarece puterea magică echivala cu o autoritate, cu o jurisdicţie asupra Naturii. Marcel Granet a observat ca pasul lui Yu cel Mare, succesorul lui Chouen, „nu se deosebeşte deloc de dansurile care îi făceau pe vrăjitori (ťiao-chen) să intre în transă... Dansul extatic se numără printre procedeele prin care se dobîndeşte puterea de a porunci oamenilor şi naturii. Se ştie că Puterea de stăpînire, atît în textele daoiste, cît şi în cele confuciene, poartă numele de Dao.”[98]

Într-adevăr, mulţi împăraţi, înţelepţi, alchimişti şi vrăjitori „urcau la Cer”.[99] Huang-ti, Suveranul Galben, a fost ridicat la Cer de un dragon cu barbă, împreună cu soţiile şi cu consilierii săi, în număr de şaptezeci (Chavannes, *Mémoires historiques*, vol. III, partea a 2-a, pp. 488-489). Aici este însă vorba de o apoteoză şi nu de „zbor magic”, exemplele în acest sens fiind foarte numeroase în tradiţia chineză (Laufer, *The Prehisîory of Aviation*, pp. 19 şi urm.). Obsesia zborului este reflectată într-o mulţime de legende legate de caro şi alte aparate zburătoare (Laufer, *ibid.*). În aceste cazuri este vorba de fenomenul bine cunoscut al degradării unui simbolism, fenomen care constă, în esenţă, în obţinerea, pe planul concret al realităţii imediate, a „rezultatelor” care ţin de o realitate interioară.

Oricum, originea şamanică a zborului magic este clar atestată şi în China. „înălţarea în zbor la Cer” este redată în chineză astfel: „cu ajutorul unor pene de pasăre, s-a transformat şi s-a înălţat ca un nemuritor”; iar termenii de „învăţat cu pene” sau „oaspete cu pene” desemnează preotul daoist (Laufer, *ibid.*, p. 16). Or, ştim că pana de pasăre este unul din cele mai cunoscute simboluri ale „zboruluişamanic”, iar prezenţa sa în iconografia protoistorică nu este lipsită de importanţă pentru evaluarea răspîndirii şi a vechimii simbolului,

---

97 în legătură cu această problemă, vezi E. ERKES, „Der Primat des Weibes im alten China", Sinica, IV, 1935, pp. 166-176. Cu privire la fiicele lui Yao şi la probele de succesiune la tron, cf. Marcel GRANET, Danses et légendes de la Chine ancienne, Paris, 2 volM 1926,1, pp. 276 şi urm. şi passim. Pentru un punct de vedere critic asupra ideilor lui Granet, cf. Carl HENTZE, Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shang-Zeit, Anvers, 1951, pp. 188 şi urm.

98 Marcel GRANET, „Remarques sur le taoïsme ancien", Asia Major, II, Leipzig, 1925, pp. 145-151, p. 149. Vezi şi id., Danses et légendes, I, pp. 239 şi urm. şi passim.

Cu privire la elementele arhaice ale mitului lui Yii cel Mare, cf Carl HENTZE, Mythes et symboles lunaires, Anvers, 1932, pp, 9 şi urm. şi passim. în legătura cu dansul lui Yii, cf. W. EBERHARD, Lokalkulturen im alten China (partea întîi : Die Lokalkulturen des Nordens und Westens, Leyda, 1942 ; partea a doua: Die Lokalkulturen des Sudens und Ostens, Monumenta serica", III, Pekin, 2 vol., 1942) (partea întîi, pp. 362 şi urm. ; partea a doua, pp. 52 şi urm.).

99 Şi în China, ca şi la thai, se regăseşte amintirea comunicării dintre Cer şi Pămînt, din timpurile mitice. Conform miturilor, această comunicare a fost întreruptă, pentru ca zeii să nu mai poată coborî pentru a-i asupri pe oameni (versiunile chineze) sau pentru ca oamenii să nu-i mai poată deranja pe zei (versiunile thai). Cf. H.

MAS PÉRO, Les Religions chinoises, pp. 186 şi urm. Vezi şi mai sus, pp. 392 şi urm.

Explicaţia cuprinsă în versiunile chineze dovedeşte o reinterpretare tîrzie a unei teme mitice arhaice.

şi, prin urmare, a ideologiei din care face parte.[100] Cît despre daoişti, ale căror legende sînt pline de ascensiuni şi de alte miracole de tot felul, se pare că ei au elaborat şi sistematizat tehnicile şi ideologia şamanică în China protoistorică, putînd fi aşadar consideraţi succesorii şamanismului în mai mare măsură decît exorciştii, mediumurile şi „posedaţii” la care ne vom referi mai jos; aceştia din urmă reprezintă mai curînd, atît în China, cît şi în alte părţi, tradiţia aberantă a şamanismului. Cu alte cuvinte, cine nu izbuteşte să stăpînească „spiritele” este pînă la urmă „posedat” de ele, iar tehnica magică a extazului devine, în acest caz, un simplu automatism mediumnic.

Constatăm aşadar cu surprindere că referirile la posedare lipsesc din tradiţia chineză a „zborului magic” şi a dansului şamanic. Vom găsi în cele ce urmează cîteva exemple în care tehnica şamanică ajunge la posedarea de către zei şi spirite, dar în legendele Suveranilor, ale daoiştilor nemuritori, ale alchimiştilor şi chiar ale „vrăjitorilor”, deşi se vorbeşte de înălţare la Cer şi de alte miracole, nu se pomeneşte nimic despre posedare. Putem considera că toate acestea fac parte din tradiţia „clasică” a spiritualităţii chineze, care cuprinde atît o stăpînire de sine spontană, cît şi o perfectă integrare în toate ritmurile cosmice. În orice caz, daoiştii şi alchimiştii aveau puterea de a se înălţa în văzduh: Liu An, cunoscut şi sub numele de Huainan Tse (secolul al II-lea înainte de Cristos) urca la Cer în plină zi, iar Li-Chao-Kün (140-87 înainte de Cristos) se lăuda că poate trece dincolo de al nouălea cer.[101] „Urcăm la Cer şi dăm la o parte cometele!”, spunea cîntecul unei şamane.[102] Un lung poem de K'iih Yuan vorbeşte de numeroase ascensiuni pînă la „Porţile Cerului”, de cavalcade fantastice, de căţăratul pe curcubeu - toate fiind motive obişnuite din folclorul şamanic.[103] Poveştile cuprind numeroase referiri la faptele magicienilor chinezi, care seamănă întru totul cu legendele create în jurul fachirilor: zboară în Lună, trec prin ziduri, fac plantele să răsară şi să crească într-o clipită etc.[104]

Toate aceste tradiţii mitologice şi folclorice izvorăsc dintr-o ideologie şi o tehnică a extazului care cuprinde „călătoria în minte”.

Din cele mai vechi timpuri, mijlocul clasic de a ajunge la extaz a fost dansul. Ca pretutindeni, extazul permitea atît „zborul magic” al şamanului, cît şi coborîrea unui „spirit”, care nu presupunea neapărat „posedarea”; spiritul

---

100 Cu privire la legaturile dintre aripi, puf, zbor şi daoism, cf. M. KALTENMARK (ed. şi trad.), Le Lie-sien tchouan (Biographies légendaires des Immortels taoïstes de l'antiquité), Pekin, 1953, pp. 12 şi urm.

101 B. LAUFER, The Prehistory of Aviation, pp. 26 şi urm., care mai dă şi alte exemple. Vezi şi ibid., pp. 31 şi urm. şi p, 90 (cu privire la zmeul chinezesc) şi pp. 52 şi urm, (cu privire la legendele indiene ale zborului magic).

102 E. ERKES, „The God of Death in Ancient China", p. 203.

103 P. Franz BIALLAS, „K'üh Yüan's «Fahrt in die Ferne» (Yüan-yu)", Asia Major, VII, Leipzig, 1932, pp. 179-241 (pp. 210, 215, 217 etc.).

104 Cf povestirile din secolul al XVII-lea rezumate de L. VANNICELLI, La religione dei Lolo, pp. 164-166, după J. BRAND, Introduction to the Literáty Chinese (ed. a II-a), Pekin, 1936 (pp. 161-175). Vezi şi EBERHARD, Lokalkulturen im alten China, U, p. 50.

putea doar să-l inspire pe şaman. Zborul magic şi călătoriile fantastice prin Univers nu au fost, pentru chinezi, decît formule plastice folosite pentru a descrie experienţele extazului, lucru dovedit, printre altele, de documentul următor. Kwoh yii povesteşte că regele Chao (515-488 înainte de Cristos) i-a spus într-o zi ministrului său: „Scrierile dinastiei Tcheou afirmă că Tchoung-li a fost trimis ca mesager în regiunile inaccesibile ale Cerului şi Pămîntului. Cum a fost posibil un asemenea lucru?...

Oamenii pot urca la Cer?...” Ministrul i-a explicat că adevărata semnificaţie a acestei tradiţii este de ordin spiritual: cei care sînt drepţi şi se pot concentra pot ajunge, prin cunoaştere, „la sferele înalte, şi pot coborî în sferele inferioare, aflînd cum trebuie să se poarte, ce trebuie să facă... O dată îndeplinită această condiţie, în ei coboară spirite (*shen*) inteligente; cînd *shen* intră astfel într-un om, acesta primeşte numele de *hiĶ* iar cînd intră într-o femeie, aceasta va fi numită *wu*. Ca funcţionari, ei au sarcina de a asigura păstrarea ierarhiei zeilor (sacrificiile), de a veghea asupra tablelor şi a victimelor sacrifîciale, a instrumentelor şi a costumelor ceremoniale care trebuie schimbate după anotimp”.[105]

S-ar părea, deci, că extazul - care provoca experienţele concretizate în „zbor magic”, „înălţare la Cer”, „călătorie mistică” etc. era *cauza* şi nu *efectul* întrupării spiritelor (*shen*): dacă cineva era în stare să „ajungă la sferele înalte şi să coboare în sferele inferioare” (adică să urce la Cer şi să coboare în Infern), „spiritele inteligente coborau în el”. Fenomenul pare a fi destul de diferit de „posedările” pe care le vom întîlni mai tîrziu. Bineînţeles, „coborîrea *shen''* a prilejuit, încă de timpuriu, numeroase experienţe paralele care s-au amestecat, pînă la urmă, în masa „posedărilor”. Nu este întotdeauna uşor de stabilit natura extazului după terminologia folosită pentru a-l exprima. Termenul daoist pentru extaz, *kuei-ju9* „intrarea spiritului”, nu se explică, după H. Maspéro, decît dacă

105 J. J. de GROOT, VI, pp. 1 190-1 191. De remarcat că femeia posedata de shen purta numele de wu, nume care a devenit apoi termenul general care desemnează şamanul. Am putea ii tentaţi să vedem în aceasta o dovadă a anteriorităţii şam anelor.

Există totuşi multe elemente în sprijinul ideii că wu, femeia posedată de shen, a fost precedată de şamanul cu mască şi blană de urs, „şamanul dansator", pe care Hopkins crede că 1-a identificat într-o inscripţie din epoca Chang şi într-o alta datînd de la începutul dinastiei Tcheou: cf L. HOPKINS, „The Bearskin, Another Pictographic Reconnaissance from Primitive Prophylactic to Present-Day Panache : a Chinese Epigraphic Puzzle", Journal of the Royal Asiatic Society, părţile întîi şi a doua, 1945, pp. 3-16. „Şamanul dansator" cu mască de urs aparţine unei ideologii dominate de magia

vînătorii, în care rolul omului se dovedeşte a fi dominant. Şamanul dansator continuă, de altfel, să deţină un rol important în timpurile istorice: conducătorul exorcist era îmbrăcat într-o blană de urs cu patru ochi de aur (E. BIOT, trad., Le Tcheou-U, ou Rites des Tcheou, Paris, 2 vol., 1851, II, p, 225). Dar, dacă toate acestea par să confirme existenţa unui şamanism „masculin" în epoca protoistorică, nu se spune nimic despre faptul că şamanismul de tip wu - care se bazează pe „posedare*4 - este un fenomen magic religios dominat de femeie. Vezi E. ROUSSELLE, în Sinica, XVI, 1941, pp. 134 şi urm. ; A. WALEY, The Nine Songs : a Study of Shamanism in Ancient China, Londra, 1955. Vezi şi „Der schamanistische Ursprung des chinesischen Ahnenkultus44, în Sinologica, II 4, Basel, 1950, pp. 253-262; H. REMSMAYER, „Schamanismus und Seelenvorstellungen im alten China44, în Archiv für Völkerkunde, IX, Viena, 1954, pp. 66-78.

ne gîndim că experienţa daoistă porneşte de la „posedarea vrăjitorilor”. Într-adevăr, se spunea despre o vrăjitoare în transă, care vorbea în numele unui *shen*: „trupul acesta este al unei vrăjitoare, dar spiritul este al zeului”. Pentru a-l întrupa, vrăjitoarea se purifica cu apă parfumată, îşi punea costumul ritual, aducea ofrande: „mima călătoria, ţinînd în mînă o floare, printr-un dans însoţit de muzică şi de cîntece, în sunetul tobelor şi al flautului, pînă cînd se prăbuşea, epuizată.

Aceasta era clipa cînd sosea zeul, care vorbea prin glasul ei”.[106]

Daoismul a asimilat, în mai mare măsură decît yoga şi budismul, tehnicile arhaice ale extazului, mai ales dacă ne gîndim la daoismul tîrziu, atît de alterat de elemente magice.[107] Totuşi, importanţa simbolismului ascensional şi, în general, structura echilibrată şi sănătoasă deosebesc daoismul de extazul-posedare, atît de specific pentru vrăjitoare. „Şamanismul” chinez (wwismul, cum îl numeşte de Groot) a dominat, după cît se pare, viaţa religioasă cu mult înainte de preeminenţa confucianismului şi a religiei de stat. În primele secole înaintea erei noastre, adevăraţii preoţi ai Chinei erau preoţii *wu* (de Groot, VI, p. 1 205). Fără îndoială, *wu* nu era întru totul asemănător şamanului, dar putea întrupa spiritele, slujind ca atare drept intermediar între om şi divinitate, fiind pe deasupra şi vindecător, tot cu ajutorul spiritelor (*ibid*., pp. 1 209 şi urm,). Ponderea femeilor *wu* era copleşitoare (*ibid*., p. 1 209). Iar cei mai mulţi *shen* şi *kuei* întrupaţi de *wu* erau suflete ale morţilor (*ibid*., p. I 211). Cu întruparea sufletelor morţilor începe „posedarea” propriu-zisă.

Wang Ch'ung scria: „Printre oameni, morţii vorbesc prin mijlocirea celor vii, pe care îi fac să cadă în transă, iar *wuf* ciupind corzile negre, cheamă sufletele morţilor, iar acestea vorbesc prin glasul *wu*.

Însă tot ceea ce spun astfel de oameni este minciună...” (*ibid*.). Este, fireşte, părerea unui autor care nu credea în fenomenele mediumnice.

Taumaturgia femeilor-wu nu se oprea însă aici; ele se puteau face nevăzute, se crestau cu cuţitul şi cu sabia, îşi tăiau limba, înghiţeau săbii şi scuipau flăcări, se aşezau pe un nor care le ducea departe, strălucind ca luminat de fulger... Femeile-*w*« dansau în cerc, vorbeau limba spiritelor şi rideau ca stafiile, iar în jurul lor, lucrurile se ridicau în aer şi se loveau unele de altele (*ibid*., p. 1 212). Toate aceste fenomene fachirice sînt încă foarte

106 H. MASPÉRO, Les Religions chinoises, pp. 34, 53-54; id., La Chine antique. Paris, 1927, pp. 195 şi urm.

107 Unii s-au gîndit chiar să identifice daoismul cu religia şamanizantă bon-po; vezi mai sus, p. 393, nota 10. Cu privire la asimilarea elementelor şamanice de către neo-daoism, vezi şi EBERHARD, Lokalkulturen, II, pp. 315 şi urm. Nu trebuie să trecem cu vederea nici influenta magiei indiene, care s-a exercitat fără îndoială în timpul perioadei ce a urmat pătrunderii călugărilor budişti în China. De pildă, Fo-ťu-teng, călugăr budist din Koutcha, care fusese prin Kaşmir şi alte regiuni ale Indiei, a ajuns în China în anul 310 şi a făcut dovada multor însuşiri magice : profetiza după sunetul clopotelor; cf. A. F. WRIGHT, „Fo-t'u-têng. A Biography", Harvard Journal of Asiatic Studies, XI, 1948, pp. 321-370 (pp. 337 şi urm., 346, 361). Or, se ştie că „sunetele mitice" au un rol important în anumite tehnici yoga şi că, pentru budişti, glasurile deva şi yakşa semănau cu sunetele clopotelor de aur (ELIADE, Le Yoga, pp. 377 şi urm.; trad. rom., (pp. 331 şi urm.).

frecvente în cercurile magice şi mediumnice chineze. Nici măcar nu trebuie să fii *wu* ca să vezi spiritele şi să faci profeţii: ajunge să fii posedat de *shen* (*ibid*., pp. 1 166 şi urm., 1214 etc.). Ca pretutindeni, capacitatea de a fi medium şi „posedarea” ajungeau uneori la un şamanism spontan şi aberant.

Nu are rost să mai dăm alte exemple de vrăjitori, de *wu* şi de „posedaţi” chinezi, pentru a arăta cît de mult se apropie acest fenomen,luat în ansamblul său, de şamanismul manciu, tungus şi siberian în general.[108] Este suficient să subliniem că, de-a lungul timpului, extaticul chinez a fost confundat, din ce în ce mai mult, cu vrăjitorii şi „posedaţii” de tip rudimentar. Începînd dintr-un anumit moment şi pentru multă vreme, *wu* a fost apropiat atît de mult de exorcist, încît era numit de obicei *wu-shi* (*ibid*., 1 192). În zilele noastre se numeşte *sai-kong*, iar funcţia se transmite din tată în fiu. Preponderenţa femeilor pare să fi dispărut. După o primă fază de pregătire de care se ocupă tatăl, ucenicul urmează cursurile unui „colegiu” şi obţine titlul de preot-şef în urma unei iniţieri de tip clar şamanic Ceremonia este publică şi constă în urcarea pe *to ťui*, „scara de săbii”: desculţ, ucenicul urcă pe săbii pînă sus, unde se află o platformă; scara este făcută, de regulă, din douăsprezece săbii, iar uneori mai există şi o a doua scară, pe care ucenicul coboară. Un rit iniţiatic asemănător a fost descoperit la populaţia karen din Birmania, unde o categorie de preoţi poartă chiar numele de *wee*, care poate fi o altă formă a termenului chinez ww.[109] (Ne aflăm foarte probabil în prezenţa unei influenţe chineze care a contaminat anumite tradiţii magice locale străvechi; scara iniţiatică nu trebuie însă neapărat considerată ca fiind preluată din China. Rituri asemănătoare de ascensiune şamanică au fost observate în Indonezia şi în alte părţi.)

Activitatea magico-religioasă a lui *sai-kong* se integrează în sferele ritualului daoist: *sai-kong* îşi spune *tao shih*, „doctor daoist” (de Groot, VI, p. 1 254). *Sai-kong* s-a identificat pînă la urmă cu *wu*, datorită, în primul rînd, însuşirilor sale de exorcist (*ibid*., pp. 1 256 şi urm.). Costumul său ritual este bogat în simboluri cosmologice:

Oceanul cosmic, cu Muntele T'ai în mijloc şi multe altele (*ibid*., pp. 1 261 şi urm.). *Sai-kong* foloseşte, de regulă, un medium, un „posedat”, care dovedeşte şi el puteri fachirice: se taie cu cuţitul etc.

(*ibid*., pp. 983 şi urm., 1 270 şi urm. etc.). Şi aici se confirmă fenomenul imitării spontane a şamanismului ca efect al posedării, observat maiînainte în Indonezia şi în Polinezia. Întocmai ca şamanul din Fidji, *sai-kong* conduce trecerea prin foc; ceremonia poartă numele de „plimbare pe drumul de foc” şi

108 Cu privire la elementele sexuale şi licenţioase din ceremoniile wu, vezi de GROOT, VI, pp. 1 235, 1 239.

109 De GROOT, pp. 1 248 şi urm. Ibid., p. 1 250, nota 3, autorul îl citează pe A. R. McMAHON, The Karens ofthe Golden Chersonese, Londra, 1876, p. 158, în legătură cu un rît asemănător la tribul birman kakhyen. Vezi şi alte exemple (tch'ouang, un trib thai din provincia Kuang-si; aborigenii din nordul insulei Formosa) în R. RAHMANN, „ S hamaní st ic and Related Phenomena in Northern and Middle India", pp. 737, 741, nota 168.

are loc în faţa templului: *sai-kong* calcă primul pe jăratic, urmat de colegii săi mai tineri şi chiar de public. Un rit asemănător constă în mersul pe o „punte de săbii”.

Se consideră că o pregătire spirituală înainte de ceremonie este suficientă pentru cei care vor călca apoi pe săbii şi pe jăratic, fără să păţească nimic (*ibid*., pp. 1 292 şi urm.). În acest caz, ca şi în numeroasele situaţii în care avem de a face cu posibilitatea de a fi medium, cu spiritism şi alte tehnici oraculare, ne aflăm în faţa unui fenomen endemic şi greu de clasificat de pseudo-şamanism spontan, a cărui caracteristică fundamentală este uşurinţa.[110]

Nu avem nicidecum pretenţia de a fi înfăţişat istoria ideilor şi a practicilor şamanice în China. Nici măcar nu ştim dacă o astfel de istorie este posibilă; se ştie ce muncă de elaborare, de interpretare şi apoi de „decantare” a tradiţiilor arhaice au desfăşurat învăţaţii chinezi, timp de două mii de ani. Este suficient să notăm prezenţa unei mulţimi de tehnici şamanice de-a lungul istoriei chineze.

Fireşte, nu toate pot fi socotite ca facînd parte din aceeaşi ideologie şi nici măcar dîn acelaşi strat cultural. Am văzut, de pildă, diferenţele dintre extazul Suveranilor, alchimiştilor şi daoiştilor şi extazulposedare al vrăjitoarelor sau al ajutoarelor lui *sai-kong*. Aceleaşi diferenţe de conţinut şi de orientare spirituală pot fi observate cu privire la orice altă tehnică sau la orice alt simbolism şamanic.

Impresia noastră este că una şi aceeaşi schemă şamanică este experimentată pe planuri diferite, deşi omologabile, dar acest fenomen depăşeşte cu mult sfera şamanismului şi se manifestă în orice simbolism sau idee religioasă.

În mare, putem spune că în China există aproape toate elementele constitutive ale şamanismului: înălţarea la Cer, chemarea şi căutarea sufletului, întruparea „spiritelor'*, stăpînirea focului şi alte puterifachirice. În schimb, ni se par mai rare coborîrile în Infern, mai aies în scopul de a aduce înapoi sufletul unui bolnav ori al unui mort, deşi toate aceste motive se regăsesc în folclor. Astfel, se spune că regele Mu din Tchu a ajuns pînă la capătul Pămîntului, la muntele Kunlun, şi chiar mai departe, la Regina-Mamă din Apus (= Moartea), trecînd peste un rîu pe o punte făcută din peşti şi broaşte ţestoase; iar Regina-Mamă din Apus i-a dăruit un cîntec şi un talisman de viaţă lungă.[111] Mai există

110 Cu privire la şamanismul din China moderna, cf. P. H. DORÉ, Manuel des superstitions chinoises, Şanhai, 1936, pp. 20, 39 şi urm., 82, 98, 103 etc.; ŞIROKOGOROV, Psychomental Complex ofthe Tungus, pp. 388 şi urm. Cu privire la cultele mediumnice din Singapore, cf Alan J. A. ELLIOTT, Chinese Spirit-Medium Cults in Singapore, Londra, 1955, în special pp. 47 şi urm,, 73 şi urm., 154 şi urm.; pentru şamanismul triburilor aborigene din Formosa, cf. M. D, COE, „Shamanism in the Bunun Tribe, Central Formosa", în Ethnos, XX, 4, 1955, pp. 181-198. Lucrarea lui Tcheng-tsu S HANG, „Der Schamanismus in China** (Diss., Hamburg, 1934) ne-a fost inaccesibilă.

111 Richard WILHELM (trad.), Chinesische Volksmärchen (Märchen der Weltliteratur, seria a II-a), lena, 1927, pp. 90 şi urm,

povestea învăţatului Hu Di, care a coborit în Infern pe Muntele Morţilor şi a văzut un rîu pe care sufletele drepţilor îl treceau pe o punte de aur, în timp ce ticăloşii îl treceau înot, sub loviturile demonilor.[112] Mai întîlnim şi o variantă aberantă a mitului lui Orfeu: cu ajutorul unei viziuni mistice, sfîntul Muliän află că mama Iui, care nu dăduse pomană în timpul vieţii, suferea de foame în Infern şi coboară s-o salveze: o duce în spinare pînă la Cer.[113] Alte două poveşti din colecţia lui Eberhard (nr. 144 şi 145, II), cuprind motivul Iui Orfeu. În prima, un bărbat coboară în lumea cealaltă în căutarea soţiei sale moarte. O zăreşte lîngă un izvor, dar femeia îl roagă să plece, spunîndu-i că ea este de-acum spirit. Bărbatul rămîne o vreme în împărăţia umbrelor. În cele din urmă, cei doi soţi fug, dar cînd ajung pe Pămînt, femeia intră într-o casă şi dispare. În aceeaşi clipă, stapîna casei aduce pe lume o fată. Cînd aceasta ajunge la vîrsta maturităţii, bărbatul o recunoaşte ca fiind soţia lui şi se însoară cu ea a doua oară. În cealaltă poveste, un tată coboară în Infern pentru a-l duce înapoi pe fiul său mort, dar, cum acesta nu-l recunoaşte, totul este în zadar (Eberhard, *Typen*, pp. 198 şi urm.). Toate aceste poveşti aparţin însă folclorului magic asiatic, iar unele au fost profund influenţate de budism; nu putem aşadar deduce existenţa unui ritual de coborîre în Infern. (De pildă, în povestea sfîntului budist Muliän, nu se spune nimic despre prinderea sufletului.) Se pare că ritualul şamanic de coborîre, dacă a existat sub forma în care îl întîlnim în Asia Centrală şi Septentrională, adecăzut ca urmare a cristalizării cultului strămoşilor, care a dat „Infernului” o altă valoare religioasă.

S-ar cuveni să ne mai oprim asupra unui punct, care depăşeşte sfera şamanismului *stricto sensu*, dar este foarte important: relaţia dintre şaman şi animale şi contribuţia mitologiilor animaliere la elaborarea şamanismului chinez. „Pasul” lui Yu cel Mare nu se deosebea de dansul magicienilor, dar Yu cel Mare se îmbrăca uneori în urs şi întrupa într-un fel spiritul Ursului.[114] Şamanul descris de *Tcheu-li* se îmbrăca şi el într-o blană de urs, şi am putea da nenumărate exemple de ceremonial cunoscut în etnologie sub numele de *bear ceremonialism* şi atestat atît în Asia Septentrională, cît şi în America de Nord.[115] Este dovedit că în vechea Chină se simţea legătura dintre dansul şamanic şi un animal încărcat cu un simbolism cosmologic şi iniţiatic foarte complex. Specialiştii au refuzat să vadă în mitologia şi ritualul care legau omul de animal urmele unui totemism chinez,[116] Legăturile sînt mai mult de ordin cosmologic

112 Ibid., pp. 116 şi urm. Vezi şi ibid., pp. 184 şi urm. (relatarea unei alte călătorii în Infern).

113 Ibid., pp. 126-127. Faţă de relatările coboririlor în Infern, numărul celor care amintesc de înălţări şi de alte miracole magice este mult mai mare, în colecţia lui R. WILHELM. Cf. şi W. EBERHARD, „Typen chinesischer Volksmärchen*', în Folklore Fellows Communications, L, 120, Helsinki, 1937, „Aufsteigen im Himmel4*.

114 Cf. G HENTZE, Mythes et symboles lunaires, pp. 6 şi urm. ; id., „Le Culte de l'ours et du tigre et le ťao-ťfe", Zalmoxis, I, 1938, pp. 50-68 (p. 54); id., Die Sakralbronzen und ihre Bedeutung in der frühchinesischen Kulturen, p. 19; M. GRANET, Danses et légendes, II, pp. 563 şi urm,

(pentru că animalul reprezintă de regulă Noaptea, Luna, Pămîntul etc.) şi iniţiatic (animal = Strămoş mitic = iniţiator).[117]

Cum s-ar putea interpreta toate aceste fapte, în lumina a ceea ce am aflat despre şamanismul chinez? Ne vom feri să simplificăm prea mult lucrurile şi să le explicăm conform unei scheme unice.

Este cît se poate de limpede că *bear ceremonialism* este legat demagia şi de mitologia vînătorii. Ştim că şamanul are un rol hotărîtor în asigurarea abundenţei vînatului şi a norocului la vînătoare (previziuni meteorologice, schimbare de timp, călătorii mistice la Marea Mamă a Fiarelor etc.). Nu trebuie să uităm nici că raporturile şamanului (ca de altfel ale „omului primitiv" în general) cu animalele sînt de ordin spiritual şi de o întensitate mistică greu de imaginat pentru o mentalitate modernă, desacralizată. Omul primitiv care se îmbrăca într-o piele de animal vînat se prefăcea în acel animal, se simţea preschimbat în animal. Am văzut că şamanii, chiar în zilele noastre, cred în puterea lor de a se transforma în animale. Constatarea că şamanii se îmbrăcau în blănuri de fiare nu are prea mare importanţă. Important este ceea ce simţeau ei travestindu-se în animale. Sîntem îndreptăţiţi să credem că această transformare magică ducea la o „ieşire din sine", care însemna adesea o experienţă extatică,

Imitînd mersul unui animal sau îmbrăcîndu-se în pielea lui, omul dobîndea un mod de a fi supraomenesc. Nu este vorba de întoarcerea la o „viaţă animală" pură: animalul cu care se identifica era deja purtător de mitologie[118], era de fapt un Animal mitic, Strămoşul sau

Demiurgul. Preschimbîndu-se în animal mitic, omul devenea ceva mult mai măreţ şi mai puternic decît el. Putem crede că proiecţia într-o Fiinţă Mitică, centru al vieţii şi al reînnoirii universale, provoca experienţa euforică, iar aceasta, înainte de a ajunge la extaz, dădea sentimentul propriei puteri şi realiza comuniunea cu viaţa cosmică. Dacă ne gîndim la rolul de model exemplar îndeplinit de anumite animale în tehnicile mistice daoiste, ne dăm seama de bogăţia spirituală a experienţei „şamanice", care se mai păstra în amintirea vechilor chinezi. Dincolo de limitele şi de falsele măsuri omeneşti, omul regăsea, dacă imita cum trebuie obiceiurile animalelor - mersul,

---

115 A, Irving HALLOWELL, „Bear Ceremonialism in the Northern Hémisphère", American Anthropologist, XXVIII, 1926, pp. 1-175; N. P. DYRENKOVA, „Bear Worship among Turkish Tribes of Siberia", Proceedings of the 23rd International Congress of Americanists, 1928, New York, 1930, pp. 411-440; Hans FINDEISEN, „Zur Geschichte der Bärenzeremonie", Archiv für Religionswissenschaft, XXXVII, 1941, pp. 196-200; A. ALFÖLDI, „Le Culte de l'ours et le matriarcat en Eurasie" în limba maghiară, în Kôzlemények, Budapesta, 1936, p. 5-17; (datorăm amabilităţii profesorului Alföldi trimiterea unei traduceri în limba engleza a acestui articol important). Cf. şi Marius BARBWAU, „Bear Mother", Journal of American Folklore, LIX, 231, 1946, pp. 1-12.

116 Cf. DYRENKOVA, p. 453 ; C. HENTZE, „Le Culte de l'ours et du tigre", p. 68; id., Die Sakralbronzen, pp. 45, 161.

117 Cu privire la toate acestea, vezi lucrările lui HENTZE, mai ales Mythes et symboles lunaires ; Objets rituels, croyances et dieux de la Chine antique et de l'Amérique; Frühchinesische Bronzen und Kultdarstellungen.

respiraţia, glasul -, o nouă dimensiune a vieţii: regăsea spontaneitatea, libertatea, „simpatia” cu toate ritmurile cosmice şi, prin urmare, fericirea şi nemurirea.

Din această perspectivă, vechile rituri chineze, atît de apropiate de „*bear ceremonialism*”, îşi dezvăluie, după părerea noastră, valorile mistice şi ne permit să înţelegem cum se putea dobîndi extazul atît prin imitarea coregrafică a unui animal[119], cît şi printr-un dans care mima înălţarea: şi într-un caz, şi în celălalt, sufletul „ieşea din sine” şi îşi lua zborul. Redarea acestui zbor mistic prin „coborîrea” unui zeu sau a unui spirit nu era, uneori, decît o problemă de terminologie.

MONGOLIA, COREEA, JAPONIA

Religia populaţiei monguor din regiunea Şi-ning, din nord-vestul Chinei, populaţie pe care chinezii o cunosc sub numele de t'u-jen, adică „localnici”, este caracterizată printr-un şamanism foarte contaminat de lamaism.[120] La mongoli, lamaismul a încercat, începînd din secolul al XVII-lea, să anihileze şamanismul.[121] Însă vechea religiemongolă a sfîrşit prin a asimila aporturile lamaiste, fără a-şi pierde definitiv propriile caracteristici.[122] Şamanii şi şamanele jucau, nu cu mult timp în urma, un rol important în viaţa religioasă a

---

118 Numeroase motive animaliere şi mai ales omitomorfe se regăsesc în cea mai veche iconografie chineză (HENTZE, Die Sakralbronzen, pp. 115 şi urm.). Multe dintre aceste motive iconografice amintesc desenele de pe costumele şamanice, de pilda şerpii (ibid., fig. 146-148), Costumul şamanului siberian a fost probabil influenţat de anumite idei magico-religioase chineze (ibid., p. 156). Cf. şi id., „Schamanenkronen zur Han-Zeit in Korea*', în Ostasiatische Zeitschrift, IX, Berlin. 1933, pp. 156-163 ; id., „Eine Schamanendarstellung auf einem Han-Relief \ în Asia Major, I, Leipzig, 1944, pp. 74-77; id., „Eine Schamanentracht in ihrer Bedeutung für die altchinesische Kunst und Religion", în Jahrbuch für prähistorische ethnographische Kunst, XX, Berlin, 1960-1963, pp. 55-61. Alfred SALMONY interpretează drept şamani cei doi dansatori cu coarne de cerb gravaţi pe un vas de bronz datînd de la sfîrşitul dinastiei Tch'ou, descoperit, se pare, la Tchang-cha; cf. Antler and Tongue: an Essay on Ancient Chinese Symbolism and Its Implications, Ascona, 1954. în prezentarea pe care o face lucrării lui Salmony, m Artibus Asiae (XVIII, Leipzig, 1955, pp. 85-90), HEINE-GELDERN acceptă această interpretare şi observă că William WATSON ajunsese la aceeaşi concluzie în articolul său „A Grave Guardian from Ch'ang-sha", în British Museum Quarterly, XVII, 3, Londra, 1952, pp. 52-56, S-ar cuveni făcut un studiu temeinic al posibilei influenţe a costumului şamanic asupra armurii militare; cf. K. MELTU, „Scythica", p. 147, n. 8; F. ALTHEIM, Geschichte der Hunnen, I, pp. 311 şi urm. Costumul şamanului chinez, care cuprinde o platoşă cu solzi, este atestat încă din perioada arhaică ; cf. B. LAUFER, Chinese Clay Figures (Field Museum of Natural History, Anthropological Séries), XIII. 2, Chicago. 1914. mai ales pp. 196 şi urm.
şi planşele XV-XVIL

119 Trebuie să ţinem seama, de asemenea, de rolul metalurgiei şi de simbolismul său în constituirea magiei şi a misticii chineze preistorice; vezi M. GRANET, Danses et légendes, II, pp. 496 şi urmM 505 şi urm. Or, nu se cunoaşte nici o legătură între şamanism şi fierari; vezi mai jos, pp. 429 şi urm. Vezi şi ELIADE, Forgerons et alchimistes; trad. rom,, pp. 78 şi urm.

120 Cf. D. SCHRÖDER, Zur Religion der Tujen, ultimul articol, în special pp. 235 şi urm.; L. M. J. SCHRÄM, The Monguors of the Kansu-Tibetan Border. II: Their Religious Life, Philadelphia, 1957, pp. 76 şi urm., 91 şi urm.

121 Cf W. HEISSIG, „Schamanen und Geisterbeschwörer im Küriye-Banner", pp. 40 şi urm.; id., „A Mongolian Source to the Lamaist Suppression of Shamanism in the 17th Century", în Anthropos, XLVIII, 1953, pp. 1-29, 493-536 (pp. 500 şi urm. şi passim).

122 Cf. J.-P. ROUX, „Elements chamaniques dans les textes pré-mongols", în Anthropos, LIIÏ, 1-2, 1958, pp. 133-142.

triburilor.[123] în Coreea, unde şamanismul este atestat din timpul dinastiei Han (*cf*. Hentze, *Schamanenkronen*), şamanii se îmbracă în veşminte femeieşti şi sînt mai puţin numeroşi decît şamanele.[124] Nu se poate stabili cu exactitate „originea” şamanismului coreean, care ar putea cuprinde elemente venite din sud, însă prezenţa coamelor de cerb pe tichia şamanică din epoca Han atestă existenţa unor legături cu cultul cerbului, specific vechilor turci (*cf* Eberhard, *Lokalkulturen*, II, pp. 501 şi urm.). Mai mult, cultul cerbului este tipic culturilor de vînători şi de nomazi, unde şamana nu pare să aibă un rol prea important. Preponderenţa şamanelor în Coreea ar putea fi consecinţa fie a unei degradări a şamanismului tradiţional, fie a unor influenţe meridionale.

Istoria şamanismului în Japonia nu este nici ea prea cunoscută, cu toate că există informaţii bogate cu privire la practicile şamanice moderne, datorită mai ales lucrărilor lui Nakayama Taro şi ale lui Hori Ichirô. Cunoaşterea diferitelor aspecte şi faze ale şamanismului japonez va fi fără îndoială uşurată de publicarea voluminoasei lucrări a lui Masao Oka privind istoria culturală a Japoniei antice.[125] Atît cît este cunoscut în zilele noastre, şamanismul japonez este foarte departe de şamanismul *stricto sensu* de tip nord-asiatic sau siberian.

Este vorba mai ales de o tehnică de posedare de către spirite, practicată aproape exclusiv de femei. După Matthias Eder, principalele funcţii ale şamanelor sînt următoarele: „1. Aduc de pe tărîmul celălalt sufletul mortului. În limbaj popular, se vorbeşte de *shinikuchi*, ceea ce s-ar putea traduce prin « gura mortului ». Cînd aduc de departe spiritul unei persoane vii, se vorbeşte de *ikikuchi*, ceea ce înseamnă « gura celui viu ». 2. Îi spun celui care le cere ce bucurii şi ce nenorociri îl aşteaptă; termenul popular este în acest caz *kamikuchi*, « gura zeului ». 3. Alungă bolile şi alte rele şi se ocupă de purificarea religioasă. 4. Cer zeului numele leacului trebuincios în cazul unei boli deosebite. 5. Arată unde se află obiectele pierdute.

Unei šamane i se cere cel mai adesea să cheme spiritele morţilor sau ale unor persoane aflate la mare depărtare şi să ghicească viitorul, cu bucurii şi necazuri. Sufletele chemate din lumea cealaltă sînt mai ales ale părinţilor, ale iubiţilor şi ale prietenilor”.[126]

---

123 Cf. HEISSIG, „Schamanen und Geisterbeschwörerm", pp. 42 şi urm. Cu privire la şamanismul mongol, vezi şi W. SCHMIDT, Der Ursprung der Gottesidee, X, pp. 94-100, şi observaţiile lui N. POPPE pe marginea acestei cărţi în Anthropos (XLVIII, 1953, pp. 327-332), pp. 327-328; V. DIÓSZEGI, Problems of Mongolian Shamanism (Report of an Expedition Made in 1960 in Mongolia), în Acta ethnographica,X, fasc, 1-2, Budapesta, 1961, pp. 195-206).

124 Cf. EBERHARD, Lokalkulturen, II, pp. 313 şi urm.; C HAGUENAUER, „Sorciers et sorcières de Corée", în Bulletin de la Maison Franco-Japonaise, II, 1, Tokio, 1929, pp. 47-65.

125 Pentru şamanism, cf. indicaţiile furnizate, după manuscrisul inedit al lui Masao Oka, de Alexander SLA WIK, „Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen", pp. 677, 688 şi urm., 733, 757. Vezi însă şi criticile aduse metodei lui Masao Oka în Charles HAGUENAUER, Origines de la civilisation japonaise. Introduction à l'étude de la préhistoire du Japon, vol. L, Paris, 1956, pp. 172-178.

126 „Schamanismus in Japan", în Paideuma, VI, 7, 1958, pp. 367-80 (p. 368).

Multe şamane japoneze sînt oarbe din naştere. În zilele noastre „extazul” este factice şi simulat grosolan (Eder, *ibid.*, p. 371). În vreme ce sufletul răposatului trebuie să vorbească prin glasul ei, şamana se joacă cu un şirag de perle sau cu un arc (*ibid.*, p. 377). Pregătirea viitoarei şamane se face sub supravegherea unei îndrumătoare şi ţine între trei şi şapte ani (*ibid.*, p. 372). Pregătirea este încununată de căsătoria tinerei cu zeul său protector (*ibid.*, p. 373).

În anumite regiuni, iniţierea cuprinde şi o probă fizică obositoare, după care ucenica se prăbuşeşte la pămînt, fără simţire. Readucerea în simţiri este asimilată unei „naşteri” (*tanjō*), iar tînăra se îmbracă în haine de nuntă. Căsătoria mistică a şamanei cu zeul protector pare a fi un obicei străvechi. „Zeii femei-spirite” (*mikogami*) sînt atestaţi în *Kojiki*, *Nihongi* şi alte izvoare vechi; sînt zei „în care o femeiespirit (adică o şamană) este cinstită ca divină, iar mai tîrziu zei născuţi din căsătoria dintre o femeie-spirit cu un zeu. Femeile-spirite sînt numite şi « Mamă de Zeu » sau « Mamă Sfîntă ». În *Engishiki*, lista zeilor veneraţi în locurile sfinte cuprinde un şir lung de « zei femei-spirite » (mikogami). Pe lîngă aceste femei-spirite care îşi slujesc oficial zeii în locurile sfinte mai existau şi « soţiile de o noapte » (*ichiya-tswna*), care oficiau în calitate privată şi aveau ca partener un zeu rătăcitor (*marebito*), care venea să le vadă. Ca semn distinctiv al statutului lor aparte, acestea înfigeau în acoperişul casei o săgeată împodobită cu pene albe. Cînd un zeu chema o femeie să-lslujească la altar, aceasta aducea un vas cu orez (*mershibitsu*, în care orezul fiert se păstra cald; în acest recipient este adus orezul la masă, pentru a fi servit apoi în boluri) şi o tigaie, adică ustensile asemănătoare celor care fac parte din zestrea unei tinere mirese. Pînă nu demult, coitul între un preot al altarului şi o femeie-spirit făcea parte din programul de iniţiere. Aşa se arăta zeul”.[127]

Căsătoria cu zeii trimite la obiceiurile şam anelor saora, cu deosebirea că în Japonia nu regăsim intensitatea uimitoare a experienţei extatice personale a tinerelor saora. În Japonia, căsătoria cu zeul protector pare a fi mai mult urmarea instituţiei şi mai puţin a unei fatalităţi personale. Pe de altă parte, există unele elemente care nu se potrivesc cu structura magiei feminine, ca de exemplu arcul şi calul (pe figurinele cu cap de cal, *cf.* Eder, *ibid.*, p. 378). Sîntem aşadar înclinaţi să credem că este vorba de o fază hibridă şi tîrzie a şamanismului. Pe de altă parte, „zeii femei-spirite” (*mikogami*) şi unele din ritualurile legate de aceştia pot fi apropiate de caracteristicile matriarhatului: suverane de state teritoriale, şefe de familie, căsătorie matrilocală, „căsătorie

127 Ibid., p. 374. Cf. W. P. FAIRCHILD, „Shamanism in Japan", în Folklore Studies, XXI, 1962 pp. 1-122; Ichiro HORI, „Penetration of Shamanic Elements into the History of Japanese Folk Religion", Festschrift A. E. JENSEN, München, 1964, pp. 245-265; Kamata HISAKI, „Daughters of the Gods": Shaman-Priestesses in Japan and Okinawa, Monumenta Nipponica Monographs, nr. 25, 1966, pp. 56-73.

cu un oaspete” (*Besuchehe*), clan matriarhal cu exogamie de clan şi altele (*ibid*., p. 379).

Se pare că M. Eder nu a luat cunoştinţă de importantul studiu al lui Charles Haguenauer, *Origines de la civilisation japonaise*. Deşi nu discută, în primul volum apărut, despre şamanismul japonez, autorul citează un număr de fapte care, după părerea sa, dovedesc asemănări cu şamanismul altaic: „Ceea ce se ştie, de pildă, despre comportarea şi rolul vrăjitoarei în Japonia antică, în pofida grijii redactorilor Analelor imperiale de a trece subiectul sub tăcere, vorbind doar de rivala sa, preoteasa-ves tală, *mi-ko*, care îşi ocupase rangul printre ritualisai curţii lui Yamato, ne îndreptăţeşte să o identificăm cu colega sa coreeană, *muday*, şi cu şamanele altaice. Funcţia esenţială a tuturor acestor vrăjitoare a fost să aducă (*or.o-s.u*) un suflet într-un suport (stîlp sacru sau orice alt înlocuitor) sau să întrupeze acest suflet pentru a face din el un mijloc de legătură cu cei vii, apoi să-l trimită înapoi. Faptul că un stîlp sacru a fost folosit în aceste practici este atestat de cuvîntul *hasira* (coloană), care a slujitla numărătoarea fiinţelor sacre (*cf. Journal asiatique*, iulie-septembrie 1934, p. 122). Pe de altă parte, instrumentele de lucru ale vrăjitoarei japoneze au fost chiar cele pe care le folosesc colegii săi de pe continent, adică toba... clopoţeii... oglinda... şi sabia *kata.na* (alt cuvînt de origine altaică), ale căror virtuţi de alungare a demonilor sînt ilustrate de mai multe aspecte din folclorul japonez”.

Urmarea lucrării lui Charles Haguenauer va lămuri fără îndoială în ce stadiu şi prin ce mijloace devine şamanismul altaic - instituţie aproape exclusiv masculină - elementul constitutiv al unei tradiţii religioase specific feminine. Nici sabia, nici toba nu sînt instrumente care aparţin magiei feminine. Faptul că sînt folosite de şamane arată că făceau parte deja din accesoriile vrăjitorilor şi ale şamanilor.[128]

CAPITOLUL XIII

Mituri, simboluri şi rituri paralele

Diferitele ideologii şamanice au asimilat un anumit număr de teme mitice şi de simbolisme magico-religioase. Fără a dori să facem un inventar complet şi cu atît mai puţin să întreprindem un studiu exhaustiv al acestor teme şi simboluri, am socotit util să amintim unele dintre ele, pentru a arăta cum au fost adaptate şi revalorizate în şamanism.

CÎINELE ŞI CALUL

Ne vom referi, pentru tot ceea ce este legat de miturile cîinelui, la lucrarea Fredei Kretschmar.[129] Şamanismul propriu-zis nu a adus nici o inovaţie în acest domeniu: şamanul întîlneşte cîinele funerar în timpul coborîrii în Infern, aşa cum îl întîlnesc morţii sau eroii supuşi unei încercări mitice. Mitologia şi magia cîinelui şi a lupului au fost dezvoltate şi reinterpretate mai ales de către

128 Atracţia exercitata de puterile magice ale sexului opus este bine cunoscuta; cf. ELI ADE, Naissances mystiques, pp. 172 .şi urm.; trad. rom., pp. 107 şi urm.

societăţile secretebazate pe iniţierea războinică, în măsura în care extazele şi ceremoniile lor frenetice se pot numi „şamanice”. Unele societăţi secrete de canibali, şi în general licantropia, implică transformarea magică a membrilor lor în cîini sau în lupi. Şi şamanii se pot preface în lupi, dar într-un sens diferit de cel al licantropiei; cum am văzut, ei pot lua multe alte înfăţişări de animale.

Calul ocupă un loc aparte în mitologia şi ritualul şamanic Animal funerar şi psihopomp prin excelenţă[130], „calul” este folosit de şaman în situaţii diferite, ca mijloc de a ajunge la extaz, adică la „ieşirea din sine”, care face posibilă călătoria mistică. Se cuvine să revenim asupra faptului că această călătorie mistică nu are neapărat o direcţie infernală; „calul” le permite şamanilor să-şi ia zborul, să plutească în văzduh, să ajungă la Cer. Nu caracterul infernal, ci acela funerar domină mitologia calului, care este o imagine mitică a Morţii, integrîndu-se aşadar în ideologiile şi tehnicile extazului.

Calul duce mortul pe lumea cealaltă; el realizează astfel „ruptura de nivel”, trecerea din lumea aceasta în celelalte lumi, jucînd astfel un rol de cea mai mare importanţă în unele tipuri de iniţiere masculină (*Männerbünde*),[131]

„Calul” - adică toiagul cu cap de cal - este folosit de şamanii buriaţi în dansurile extatice. Am observat un dans asemănător în timpul şedinţei şamanelor araucane (*machi*) (vezi mai sus, pp. 301 şi urm.). Însă dansul extatic pe toiagul-cal este mult mai răspîndit.

Ne vom mărgini la cîteva exemple. La populaţia batak, cu prilejul sacrificării calului în cinstea strămoşilor, patru dansatori dansează pe beţe cioplite în chip de cal.[132] în insulele Java şi Bali, calul este asociat dansului extatic.[133] La populaţia garo, „calul” face parte din ritualul culesului. Pentru trupul calului se folosesc tulpini de bananier, iar pentru cap şi copite, de bambus. Capul este înfipt într-un băţ pe care un bărbat îl ţine în aşa fel încît să-i ajungă la înălţimea pieptului. Bărbatul execută cu mişcări încete un dans

---

129 Freda KRETSCHMAR, Hundestammvater und Kerberso, 2 vol. Stuttgart. 1938; cf. în special II. pp. 222 şi urm., 258 şi urm. Vezi şi W. KOPPERS, „Der Hund in der Mythologie der zirkumpazifischen Völker", Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, I, 1930, pp„ 359 şi urm. şi observaţiile lui P. PELLIOT pe marginea acestui articol în T'oung Pao, XXVIII, 1931, pp. 463-70. Cu privire la stramoşul-cîine la turco-mongoli, cf. PELLIOT, ibid., şi Rolf STEIN, „Leao-Tche", pp. 24 şi urm. Cu privire ia rolul mitologic al cîinelui în vechea Chină, vezi E. ERKES, „Der Hund im alten China", Toung Pao, XXXVII, 1944, pp. 186-225 {pp. 221 şi urm.). Cu privire la cîinele infernului din concepţiile indiene, cf E. ARBMAN, Rudra, pp. 257 şi urm.; V. SCHLERATH, „Der Hund bei den Indogermanen", în Paideuma, VI, 1, 1954, pp. 25-40; în mitologia germanică, H. GÜNTERT, Kalypso, Halle, 1919, pp. 40 şi urm., 55 şi urm.; în Japonia - unde nu există animal funerar - Alexander SLA WIK, „Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen", pp. 700 şi urm.; în Tibet, S. HUMMEL, „Der Hund in der religiösen Vorstellungsweli", în Paideuma, VI, 8, 1958, pp. 500-509; VII, 7, 1961, pp. 352-361.

130 Vezi L. MALTEN, „Das Pferd im Totenglauben", Jahrbuch des kaiserlichen deutschen archäologischen Instituts, XXIX, Berlin, 1914, pp. 179-250; cf. şi V. L PROPP, Le radiči storiche dei racconti difate, pp. 274 şi urm,

131 Cf HÖFLER, Kultische Geheimbünde der Germanen, pp. 46 şi urm. ; Alexander SLAWIK, „Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen", pp. 692 şi urm.

132 Cf J. WARNEK, Die Religion der Batak, p. 88.

133 Cf. B. de ZOETE şi W. SPIES, Dance and Drama in Bali, Londra, 1938, p. 78.

sălbatic, învreme ce preotul, întors către el, dansează prefăcîndu-se că-i vorbeşte „calului”.[134]

V. Elwin a observat un ritual asemănător la tribul muria din Bastar. Marele zeu gond Lingo Pen are mai mulţi „cai” de lemn în sanctuarul său de la Semur-gaon. Cu prilejul sărbătoririi zeului, „caii” sînt purtaţi de mediumuri şi folosiţi pentru a provoca transa extatică, dar şi la divinaţie. „Am văzut la Metawand, timp de cîteva ore, scălîmbăielile groteşti ale unui medium care purta pe umeri un cal de lemn înfăţişîndu-l pe zeul clanului, iar la Bandapal, în vreme ce ne croiam drum prin junglă ca să ajungem la Marka Pandum (consum ritual de mango), un alt medium, care purta pe umeri un cal imaginar, mergea în buiestru, ţopăia, fomăia şi gonea vreo trei kilometri în faţa maşinii, care înainta încet. « îl poartă pe zeu în spinare », mi s-a spus, « şi nu se poate opri din dans vreme de cîteva zile în şir ». La o nuntă în Malakot, am văzut un medium urcîndu-se pe un cal de lemn foarte ciudat; am mai văzut unul în sud, în ţinutul Dhurwa, care dansa pe un cal de lemn ce semăna cu primul. În ambele cazuri, dacă ceremonia era cumva tulburată, călăreţul cădea în transă şi putea astfel descoperi cauza supranaturală a răului,”[135]

La o altă ceremonie, Laru Kaj al tribului gond-pardhan, „caii zeului” execută un dans extatic.[136] Să mai amintim că mai multe populaţii aborigene din India îşi reprezîntă morţii călare pe cal, ca de pildă bhil sau korku, aceştia din urmă punînd alături de mormînt tăbliţe de lemn gravate cu călăreţi.[137] La populaţia muria, funeraliile sînt însoţite de cîntece rituale în care se povesteşte că mortul soseşte pe lumea cealaltă călare. Se vorbeşte despre un palat în mijlocul căruia se află un leagăn de aur şi un tron de diamant. Mortul este dus pînăacolo de un cal cu opt picioare.[138] Or, după cum ştim, calul octopod este un element şaman ic tipic. După o legendă buriată, o femeie tînără îşi ia un al doilea soţ, care este spiritul ancestral al unui şaman, iar în urma acestei căsătorii mistice, una din iepele din herghelie aduce pe lume un mînz cu opt picioare. Soţul pămîntean îi taie patru.

---

134 Biren BONNERJEA, „Materials for the Study of Garo Ethnology", Indian Antiquary, LVIII, Bombay, 1929, pp. 121-127; Verrier ELWIN, „The Hobby Horse and the Ecstatic Dance", Folk-Lore, LIII, Londra, 1942, pp. 209-213 (p. 211); id., The Muria and Their Ghoîul Bombay, 1947, pp. 205-209.

135 ELWIN, „The Hobby Horse", pp. 212-213; id., The Muria, p. 208.

136 Shamrao HIV ALE, „The Laru Kaj", Man in India, XXIV, Ranchim, 1944, pp.
122 şi urm., citat de ELWIN, The Muria, p. 209. Cf. şi W. ARCHER, The Vertical Man.
A Study in Primitive Indian Sculpture Londra, 1947, pp. 41 şi urm., pentru dansul extatic cu imagini de cai (Bihar).

137 Cf. W. KOPPERS, „Monuments to the Dcad of the Bhils and Other Primitive Tribes in Central India: a Contribution to the Study of the Megalithic Problem", Annali Lateranensi, VI, Cetatea Vaticanului, 1942, pp. 117-206; ELWIN, The Muria, pp, 210 şi urm. (fig. 27, 29, 30).

138 ELWIN, The Muria, p. 150. Pentru rolul calului în şamanismul din nordul Indiei, vezi şi R. RAH MANN, „Shamanistic and Related Phenomena in Northern and Middle India", pp. 724-725.

Femeia strigă: „Vai! era căluţul pe care călăream ca şamanele!”, îşi ia zborul şi se face nevăzută, mergînd să locuiască în alt sat. Apoi devine un spirit protector al buriaţilor.[139]

Caii octopozi sau acefali sînt atestaţi în riturile şi miturile „societăţilor de bărbaţi”, atît germanice, cît şi japoneze,[140] în toate aceste ansambluri culturale, caii polipozi sau cai i-fantomă au o funcţie funerară şi totodată extatică. Calul de lemn (*Hobby H or se*) este şi el legat de dansul extatic, dar nu neapărat „şamanic”.[141]

Chiar dacă nu este atestat clar în timpul şedînţei şamanice, „calul” este prezent în chip simbolic prin firele de păr de cal care se ard sau prin pielea de iapă albă pe care se aşază şamanul. Arderea firelor de păr de cal echivalează cu evocarea animalului magic care urmează să-l ducă pe şaman pe celălalt tărîm. Legendele buriaţilor pomenesc de cai care îi duc pe şamanii morţi la noua lor locuinţă. Într-un mit iakut, „diavolul” îşi răstoarnă toba, se aşază pe ea, o străpunge în trei locuri cu toiagul, iar toba se preface într-o iapa cu trei picioare care îl duce spre răsărit.[142]

Aceste cîteva exemple arată cum a folosit şamanismul mitologia şi riturile calului: psihopomp şi funerar, calul înlesnea transa, zborul extatic al sufletului în regiunile interzise. Călăritul simbolic însemna părăsirea trupului, „moartea mistică” a şamanului.

ŞAMANI ŞI FĂURARI

Meseria de făurar sau fierar vine, ca importanţă, imediat după vocaţia de şaman.[143] „Făurarii şi şamanii au crescut în acelaşi cuib”, spune un proverb iakut. „Femeia şamanului este vrednică de respect, femeia făurarului este vrednică de cînste”, spune alt proverb. Făurarii au puterea de a vindeca şi chiar pe aceea de a prezice viitorul.[144] Dolganii spun că şamanii nu pot „înghiţi” sufletele făurarilor, pentru că aceştia le ţin în foc; dimpotrivă, făurarul poate lua sufletul unui şaman şi îl poate arde. Şi făurarii sînt mereu ameninţaţi de

---

139 SANDSCHEJEW, „Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten", p. 608. în credinţele tunguşilor, „Mama Animalelor" pe care o invocă şamanii dă naştere unui căprior cu opt picioare; cf. G. V. KSENOFONTOV, Leghenàî i rasskazt, pp. 64 şi urm.

140 HÖFLER, pp, 51 şi urm.; SLA WIK, pp. 694 şi urm.

141 Cf. R. WOLFRAM, „Robin Hood und Hobby Horse", Wiener prähistorische Zeitschrift, XIX, 1932, pp. 357 şi urm.; A. van GENNEP, „Le Cheval-jupon", Cahiers d'ethnographie folklorique, I, Paris, 1945.

142 V. L PROPP, p, 286.

143 Cf M. A. CZAPLICKA, Aboriginal Siberia, pp. 204 şi urm. Cu privire la importanţa din trecut a fierarilor la popoarele de pe Ienisei, cf RADLOV, Aus Sibirien, I, pp. 186 şi urm. Vezi şi F. ALTHEIM, Geschichte der Hunnen, I, p, 195 şi urm.; D. SCHRÖDER, „Zur Religion der Tujen des Sininggebietes (Kukunor)", articolul al treilea, pp. 828, 830; H. FINDEISEN, Schamanentum, pp. 94 şi urm. Pentru tot ceea ce urmează, vezi ELIA DE, Forgerons et alchimistes, în special pp. 57 şi urm.; trad.
rom., pp. 55 şi urm. Vezi şi HUMMEL, „Der göttliche Schmied in Tibet", m Folklore Studies, XIX, 1960, pp. 251-272.

144 SIEROSZEWSKI, „Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes", p. 319.
Cf şi W. JOCHELSON, The Y akut, pp. 172 şi urm.

spiritele rele. Ei sînt nevoiţi să muncească fără încetare, să mînuiască focul, să facă mereu zgomot pentru a îndepărta spiritele rele.[145]

După miturile iakuţilor, făurarul a dobîndit meseria de la divinitatea „rea" K'daai Maqsin, meşterul fierar din Infern. Acesta locuieşte într-o casă de fier, înconjurată de aşchii de fier. K'daai Maqsin este un meşter vestit; el repară membrele rupte sau amputate ale eroilor. Uneori ia parte la iniţierile şamanilor vestiţi din lumea cealaltă: le căleşte sufletele întocmai cum căleşte fierul.[146]

După credinţele buriate, cei nouă fii ai lui Boşintoi, făurarul Cerului, au coborît pe Pămînt pentru a-i învăţa pe oameni să lucreze metalul; primii lor ucenici au fost strămoşii familiilor de fierari

(Sandschejew, pp. 538-539). După o altă legendă, însuşi Tängri-celalb l-a trimis pe Boşintoi împreună cu cei nouă fii ai săi pe Pămînt, ca să le arate oamenilor cum se lucrează metalele,[147] Fiii lui Boşintoi s-au însurat cu fete pămîntene şi au devenit astfel strămoşii fierarilor; nimeni nu poate ajunge fierar dacă nu se trage dintr-una din aceste familii (Sandschejew, p. 539). Buriaţii au şi „făurari negri", care îşi mînjesc faţa cu funingine pentru anumite ceremonii; oamenilor le este teamă de ei (*ibid.*, p. 540). Zeii şi spiritele protectoare ale fierarilor nu se mărginesc să-i ajute la treabă, ci îi apără de spiritele rele. Fierarii buriaţi au propriile lor rituri, ca de pildă sacrificarea unui cal, căruia i se spintecă burta şi i se smulge inima. (Ultimul rit este clar „şamanic".) Sufletul calului merge la făurarul Cerului, Boşintoi. Nouă tineri joacă rolul celor nouă fii ai lui Boşintoi, iar un bărbat, care îl reprezintă chiar pe făurarul Cerului, cade în extaz şi rosteşte un monolog destul de lung în care arată cum şi-a trimis fiii pe Pămînt, *în illo tempore*, pentru a-i ajuta pe oameni etc. Apoi atinge focul cu limba. Cineva i-a povestit lui Sandschejew că, în vechime, personajul care îl reprezenta pe Boşintoi apuca în mînă fierul aproape topit.[148] Sandschejew nu a văzut însă cu ochii lui decît atingerea fierului roşu cu piciorul (*op. cit.*, pp. 550 şi urm.). Recunoaştem cu uşurinţă în aceste încercări elemente şamanice: ca şi făurarii, şamanii sînt „stăpîni ai focului", dar puterile lor magice sînt cu mult mai mari.

A. Popov a descris şedinţa de vindecare a unui fierar de către un şaman. Boala era pricinuită de „spiritele" fierarului. După ce i-a fost jertfit lui K'daai Maqsin un taur negru, toate uneltele fierarului au fost mînjite cu sîngele

145 A. POPOV, «Consécration Ritual for a Blacksmith Novice among the Yakuts", Journal of American Folklore, XLVI, 181, 1933, pp. 257-271 (pp. 258-260).

146 Ibid., pp. 260-261. Ne amintim de rolul samanilor-fierari („diavolo") în visele iniţiatice ale viitorilor şamani. Cît despre casa lui K'daai Maqsin, se ştie că şamanul altaic aude zgomote metalice în timpul coborîrii extatice în infernul lui Erlik Han.

Erlik leagă cu lanţuri de fier sufletele capturate de spiritele rele (SANDSCHEJEW, p. 953). După tradiţiile tunguşilor şi ale orocilor, capul viitorului şaman este făurit o dată cu podoabele veşmîntului său, în acelaşi cuptor; cf A, FRIEDRICH şi g. BUDRUSS, Schamanengeschichten aus Sibirien, p. 30.

147 Şi tibetanii cunosc un protector divin al fierarului şi al celor nouă fraţi ai săi.

Cf. R. de NEBESKY-WOJKOWITZ, Oracles and Demons of Tibet, p. 539.

148 Fierarii dogon iau în mînă un fier înroşit, pentru a aminti de practica primilor fierari; cf. M. GRIAULE, Dieu ďeau. Entretiens avec Ogotemmili, Paris, 1949, p. 102.

animalului. Şapte bărbaţi au aprins un foc mare şi au aruncat capul taurului în flăcări. În acest timp, şamanul şi-a început încantaţia şi s-a pregătit să pornească în călătoria extatică spre K'daai Maqsin. Cei şapte bărbaţi au luat capul taurului, l-au pus pe nicovală şi l-au lovit cu ciocanele. Nu este oare vorba de făurirea simbolică a „capului” fierarului, asemănătoare celei făcute de „demoni” în visele iniţiatice ale viitorului şaman? Şamanul coboară în Infernul lui K'daai Maqsin, întrupează un spirit, iar acesta răspundeprin glasul său la întrebările puse cu privire la boală şi la tratamentul necesar (Popov, *Consécration Ritual*, pp. 262 şi urm.).

„Puterea asupra focului” şi mai ales magia metalelor le-au adus pretutindeni fierarilor reputaţia de adevăraţi vrăjitori[149], de unde atitudinea ambivalenţă faţă de această categorie, dispreţuită şi venerată deopotrivă. Acest comportament antitetic se întîlneşte mai cu seamă în Africa[150]: în numeroase triburi, fierarul este socotit ca vrednic de ocară, fiind un soi de paria şi putînd fi chiar ucis[151]; în alte triburi, fierarul este, dimpotrivă, respectat, asimilat vraciului şi poate ajunge chiar conducător politic.[152] Această atitudine se explică prin reacţiile contradictorii inspirate de metale şi de metalurgie şi prin diferenţele dintre societăţile africane, dintre care unele au cunoscut metalurgia foarte tîrziu şi în contexte istorice complexe. Ceea ce ne interesează în această lucrare este faptul că, şi în Africa, fierarii alcătuiesc uneori societăţi secrete, cu ritualuri iniţiatice specifice.[153] în unele cazuri, este vorba chiar de o simbioză între fierari şi şamani sau vraci.[154] Prezenţa fierarilor în societăţile bazate pe iniţiere (*Männerbünde*) este atestată la vechii germani[155] şi la japonezi.[156] Au fost stabilite legături asemănătoare între metalurgie, magie şi întemeietorii de dinastii în tradiţiile mitologice chineze.[157] Legăturiasemănătoare, dar mult mai complexe, pot fi stabilite între ciclopi, dactili, cureţi, telşini şi prelucrarea metalelor.[158] Caracterul demonic, „asuric”, al prelucrării metalelor este pus în lumină de miturile populaţiilor aborigene din

149 Cf. M. ELIA DE, Forgerons ei alchimistes, pp. 57 şi urm. şi passim. ; trad. rom., pp. 55 şi urm.

150 Cf Walter CLINE, „Mining and Metallurgy in Negro Africa", General Séries in Anthropology, 5, Menasha, 1937; cf. şi B. GUTMANN, „Der Schmied und seine Kunst im animistischen Denken", Zeischrift für Ethnologie, XLIV, 1912, pp. 81-93; WEBSTER, Magic, pp. 165-167.

151 De exemplu, la populaţia bari de pe Nilul Alb (Richard ANDREE, Die Metalle bei den Naturvölkern ; mit Berücksichtigung prähistorischer Verhältnisse, Lepzig, 1884, pp. 9, 42); la triburile wlof, tibbu (ibid., pp. 41-43); la wanderobo, masai (CLINE, p. 114) etc.

152 Tribul ba lolo din Congo atribuie fierarilor o origine regală (CLINE, p. 22).

Tribul wachagga îi cinsteşte şi se teme de ei (ibid., p. 115). Identificarea parţială a fierarilor cu conducătorii se întîlneşte la mai multe triburi congoleze: basonge, baholoholo şi altele (CLINE, p. 125).

153 Cf CLINE, ibid., p. 119; ELIADE, Forgerons et alchimistes, pp. 100 şi urm.; trad. rom., pp. 90 şi urm.

154 CLINE, p. 120 (bayeke, ila etc.).

155 HÖFLER, Kultische Geheimbünde der Germanen, pp. 54 şi urm. Cu privire la legăturile dintre metalurgie şi magie în tradiţiile mitologice finlandeze, cf. K. MEULI, „Scythica"\ p. 175.

156 SLA WIK, „Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen", pp. 697 şi urm.

157 Marcel GR ANET, Danses et légendes, II, pp. 609 şi urm. şi passim.

India (birhor, munda, oraon), care vorbesc de trufia fierarului, învins în cele din urmă de Fiinţa Supremă şi ars în propria sa fierărie.[159]

„Secretele metalurgiei” ne trimit la tainele meseriei care se transmit, prin iniţiere, la şamani; ne aflăm, în ambele cazuri, în faţa unei tehnici magice cu caracter ezoteric. O analiză mai profundă a legăturilor istorice care au existat între şamanism şi prelucrarea metalelor ne-ar îndepărta prea mult de subiect. Datoria noastră este de a sublinia că magia metalurgică, prin „puterea asupra focului” pe care o implica, a asimilat numeroase prestigii şamanice. Găsim în mitologia fierarilor o mulţime de teme şi motive preluate din mitologiile şamanilor şi ale vrăjitorilor în general. Acelaşi lucru se regăseşte în tradiţiile folclorice din Europa, indiferent de origini; fierarul este adesea asimilat unei fiinţe demonice, iar Diavolul este înfăţişat scoţînd flăcări pe gură. Această imagine, valorizată negativ, oglindeşte puterea magică asupra focului.

„CĂLDURA MAGICĂ”

Ca şi Diavolul în credinţa populaţiilor europene, şamanii nu sînt doar „stăpîni ai focului”, putînd chiar întrupa spiritul focului şi scoate flăcări pe gură, pe nas şi prin tot corpul în timpul şedinţelor.[160] Această putere trebuie încadrată în categoria minunilor şamanicelegate de „stăpînirea focului”, din care am dat exemple foarte numeroase şi care demonstrează „condiţia de spirit” dobîndită de şamani.

Cum am văzut, concepţia de „căldură mistică” nu este monopolul şamanismului, ci aparţine magiei în general. Un mare număr de triburi „primitive” îşi închipuie puterea magico-religioasă ca „arzînd” şi o redau prin termeni care înseamnă „căldură”, „arsură”, „încins” etc. În Dobu, noţiunea de „căldură” este întotdeauna legată de vrăjitorie.[161] Acelaşi lucru a fost observat în insulele Rossel, unde „căldura” este atributul magicienilor.[162] în insulele Solomon, toate persoanele care stăpînesc o mare cantitate de mana sînt socotite saka, adică „fierbînţi”.[163] în alte părţi, de exemplu în Sumatra şi în arhipelagul malaiezian, cuvintele care desemnează „căldura” exprimă în acelaşi timp ideea de rău, în timp ce noţiunile de fericire, linişte, seninătate sînt

---

158 Cf. L, GERNET şi A. BOULANGER, Le Génie grec dans la religion, Paris, 1932, p, 79; Bengt HEMBERG, Die Kabiren, Uppsala, 1950, pp. 286 şi urm. şi passim. Cu privire la legăturile dintre fierar, dansator şi vrăjitor, cf Robert EISLER, „Das Qainszeichen und die Qeniter", Le Monde Oriental, XXIII, fasc 1-3, Uppsala, 1929, pp. 48-112.

159 Cf Sărat CHANDRA ROV, The Birhors : a Little-Known Jungle Tribe ofChota Nagpur, Ranchi, 1925, pp. 402 şi urm. (birhor); E.T. DALTON, Descriptive Ethnobgy of Bengal, Calcutta, 1872, pp. 186 şi urm. (munda); P. DEHON, „Religion and Customs of the Uraons", Memoirs of the Asiatic Society of Bengal, I, 9, Calcutta, 1906, pp. 128 şi urm. (oraoni). Cu privire la ansamblul problemei, vezi Walter RUBEN, Eisenschmiede und Dämonen in Indien, pp. 11 şi urm., 130 şi urm., 149 şi urm. şi passim.

160 PROPP, Le rădici stohche dei racconti di fate, pp. 284 şi urm., care citează exemple de şamani gilyak şi eschimoşi.

161 R. F, FORTUNE, Sorcerers of Dobu, pp. 295 şi urm. Cf şi A. RADCLIFFEBROWN, The Andaman Islanders, pp. 266 şi urm. Vezi mai sus, pp. 334, 398.

162 WEBSTER, Magic, p. 7, citîndu-1 pe W. E. ARMSTRONG, Rassel island, Cambridge, 1928, pp. 172 şi urm.

163 WEBSTER, Magic, p. 27; cf. R. H. CODRINGTON, The Melanesians, pp. 191 şi urm.

redate întotdeauna prin cuvinte care implică noţiunea de răcoros (Webster, p. 27). De aceea, mulţi magicieni şi vrăjitori beau apă sărată sau condimentată şi mănîncă plante foarte picante, dorind să-şi mărească astfel „căldura” interioară (*ibid.*, p. 7). Dintr-un motiv asemănător, unii vrăjitori şi unele vrăjitoare din Australia nu au voie să consume substanţe „fierbinţi”, avînd deja o cantitate suficientă de „foc interior”.[164]

Aceleaşi concepţii s-au păstrat în religiile mai complexe. În zilele noastre, hinduşii dau unei divinităţi foarte puternice epitetele de *prakhar*, adică „fierbinte”, sau *jvalit*, „care are foc”,[165] După credinţa mahomedanilor din India, cîne comunică cu Dumnezeu devîne „fierbinte” (Abbott, p. 6). Cel ce face minuni este numit *sahib-josh*, *josh* însemnînd „încins” (*ibid.*). Prin extensie, toate persoanele sau acţiunile care cuprind o „putere” magico-religioasă sînt socotite „fierbinţi” (*ibid.*, pp. 7 şi urm. şi indicele, „heat”).

Este cazul să amintim aici băile de aburi iniţiatice ale confreriilor mistice din America de Nord şi, în general, rolul magic al băii de aburi în pregătirea viitorilor şamani în numeroase triburi nord-americane. Funcţia extatică a băii de aburi, adăugată intoxicaţiei cu fum de cînepă, a fost regăsită la sciţi. În acelaşi context, trebuie menţionate *tapas* din tradiţiile cosmogonice şi mistice ale Indiei antice: „căldura interioară” şi sudaţia sînt „creatoare”. Am putea cita şi alte mituri eroice indo-europene, care pomenesc de *furor*, *wut şi fer g*; eroul irlandez Cuchulain iese atît de „încins” din prima sa încercare (care echivalează, de altfel, aşa cum a arătat Georges Dumézil, cu o iniţiere de tip războinic) încît i se aduc pe loc trei butoaie cu apă rece.

„Cînd s-a băgat în primul butoi, apa s-a încălzit atît de tare încît doagele şi cercurile au plesnit ca o coajă de nucă. În al doilea butoi, apa a făcut clăbuci cît pumnul. În al treilea, căldura era atît cît să poată fi îndurată doar de unii oameni, dar nu de către toţi. Atunci, mînia (*ferg*) băieţelului s-a potolit şi i s-au dat veşminte să se îmbrace.”[166] Aceeaşi „căldură mistică” (de tip „războinic”) se întîlneşte la eroii populaţiilor narte, batradz şi altele.[167]

Toate aceste mituri şi credinţe merg mînă în mînă cu ritualurile iniţiatice care cuprind „stăpînirea focului”.[168] Viitorul şaman eschimos sau manciu, ca şi yoghinul himalaian ori tantric, trebuie să facă dovada puterii sale magice

164 WEBSTER, pp. 237-238. Cu privire la „căldura interioară" şi la „stăpînirea focului", cf. ELIADE, Forgerons et alchimistes, pp. 81 şi urm.; trad. rom., pp. 78 şi urm,

165 J. ABBOTT, The Keys of Power. A Study of Indian Ritual and Belief, Londra, 1932, pp. 5 şi urm.

166 Tain Bö Cuâlnge, rezumat şi tradus de Georges DUMÉZIL, Horace et les Curiaces, pp. 35 şi urm.

167 Cf. G. DUMÉZIL, Légendes sur les Nartes, pp. 50 şi urm., 179 şi urm.; id., Horace et les Curiaces, pp. 55 şi urm.

168 Se crede că vracii calcă pe jăratic; cf. A. P. ELKIN, Aboriginal Men of High Degree, pp. 62 şi urm. Cu privire la „călcatul pe jăratic", cf. bibliografia din R. EISLER, Man into Wolf Londra, 1951, pp. 134-135. Numele maghiar al şamanului vine probabil dintr-un etimon care înseamnă „căldură, ardere etc." ; cf. Jánoš BALÁSZ, „A magyar samán réùlete" (Die Ekstase der ungarischen Schamanen), pp. 483 şi urm.
(rezumat în limba germană).

înfruntînd gerul cel mai cumplit sau uscînd cearşafuri cu căldura trupului. Pe de altă parte, un şir întreg de încercări prin care trebuie să treacă viitorii magicieni completează, în sens invers, stăpînirea focului. Rezistenţa la frig prin „căldura mistică” sau insensibilitatea la foc oglindesc amîndouă dobîndirea unui statut supraomenesc.

De multe ori, extazul şamanic nu se împlîneşte decît după „încălzire”. Am putut observa acest lucru: demonstrarea puterilor fachirice în anumite momente ale şedinţei vine din nevoia resimţită de şamande a dovedi „starea secundă” obţinută prin extaz. Şamanul se crestează aşadar cu cuţitul, atinge fierul înroşit, înghite cărbuni aprinşi, pentru că nu poate altfel: trebuie să dovedească noua condiţie, supraomenească, la care doreşte să ajungă.

Putem presupune că folosirea narcoticelor a fost stimulată de dorinţa de a ajunge la „căldura magică”. Fumul anumitor plante arse avea însuşirea de a mări „puterea”. Intoxicatul se „încălzeşte”: beţia narcotică este „fierbinte”. Se încearcă, prin mijloace mecanice, dobîndirea unei „călduri interioare” care duce la transă. Vom ţine seama şi de valoarea simbolică a întoxicării, care echivala cu „moartea”:

intoxicatul îşi părăsea trupul, ajungînd la o condiţie asemănătoare morţilor şi spiritelor. Extazul mistic fiind asimilat morţii provizorii ori părăsirii trupului, toate intoxicaţiile care ajungeau la acelaşi rezultat erau integrate tehnicilor extazului. Un studiu mai atent al problemei ne arată că folosirea narcoticelor oglindeşte mai curînd o decădere a tehnicii extazului sau o extindere a acestei tehnici la populaţii şi grupuri sociale „inferioare”.[169] Oricum, s-a constatat că folosirea narcoticelor (tutun şi altele) este destul de recentă în şamanismul din Nord-Estul îndepărtat.

„ZBORUL MAGIC”

Şamanii siberieni, eschimoşi, nord-americani zboară.[170] în întreaga lume, aceeaşi putere magică le este atribuită vrăjitorilor şi vracilor [171] în Malekula, vrăjitorii (*bwili*) au puterea de a se prefaceîn animale, de preferinţă în găini şi şoimi, fiindcă puterea de a zbura îi face să semene cu spiritele.[172] Vrăjitorul Masrind „merge la un fel de colibă pe care şi-a făcut-o în pădure din frunze de

169 Sperăm să reluăm cu alt prilej această problemă. în cadrul unui studiu comparativ mai amănunţit al ideologiilor şi tehnicilor „căldurii interioare". Cu privire la structura imaginarului focului, c/. G. BACHELARD, La psychanalyse du feu, Paris, 1935.

170 Vezi, de exemplu, M. A. CZAPLICKA, Aboriginal Siberia, pp. 175 şi urm., 238 etc.; KROEBER, „The Eskimos of Smith Sound", pp. 303 şi urm.; THALBITZER, „Les Magiciens esquimaux", pp. 80-81 ; J. LAY ARD, „Shamanism", pp. 536 şi urm.; A. MÉTRAUX, „Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale", p. 209; ITKONEN, Heidnische Religion, p. 116.

171 Australia: W. J. PERRY, The Children ofthe Sun: a Study ofthe Early History of Civilization (ed. a U-a), Londra, 1926; insulele Trobriands: B. MALINOWSKI, The Argonauts ofthe Pacific, Londra, 1932, pp. 239 şi urm. Nijama din insulele Solomon se prefac în păsări şi zboară; cf. A. M. HOCART, „Mediane and Witchcraft in Eddystone of the Solomons", Journal of the Royal Anthropological Institute, LV, Londra, 1925, pp. 221-270 (pp. 231-232).

172 John LA Y ARD, „Malekula", pp. 504 şi urm.

palmier şi îşi împodobeşte braţele, de sus pînă jos, cu pene mari de bîtlan. Apoi dă foc colibei, fără să iasă afară... fumul şi flăcările urmînd să-l ridice în sus, iar el, întocmai ca o pasăre, zboară spre locul în care vrea să ajungă...”[173]

Aceste aspecte ne trimit la simbolismul ornitomorf al costumului şamanilor siberieni. Şamanul dayak, care însoţeşte sufletele răposaţilor în lumea cealaltă, ia şi el chip de pasăre.[174] Am văzut că sacrifîcatorul vedic ajuns în vîrful scării întinde braţele în lături ca pasarea aripile şi strigă: „Am ajuns la Cer!” etc. Acelaşi rit se practică în Malekula: în punctul culminant al jertfei, sacrificatorul întinde braţele precum şoimul aripile şi cîntă un cîntec închinat stelelor.[175] în multe tradiţii, puterea de a zbura aparţinea tuturor bărbaţilor, în vremurile mitice: toţi puteau ajunge la Cer, fie pe aripile unei păsări fabuloase, fie pe nori [176] Nu are nici un rost să reluăm amănuntele legate de simbolismul zborului care au fost înregistrate pînă în zilele noastre (pene, aripi şi altele). Vom adăuga însă că o credinţă universală bogat atestată în Europa atribuie vrăjitorilor şi vrăjitoarelor puterea de a zbura prin văzduh.[177] Am văzut că aceleaşi puteri magice le sînt atribuite yoghinilor, fachirilor şi alchimiştilor (vezi mai sus, pp. 372 şi urm.). Să precizăm totuşi că astfel de puteri au adesea un caracter pur spiritual: „zborul” înseamnă inteligenţa, înţelegerea lucrurilor secrete sau a adevărurilor metafizice. „Inteligenţa (*manas*) este pasărea cea mai iute”, spune *Ṛgveda* (VI, 9, 5).

La rîndul său, *Paňcavimía Brahmana* (XIV, I, 13) adaugă: „Cine înţelege are aripi”.[178]

O analiză amănunţită a simbolismului zborului magic ne-ar duce prea departe. Ne vom mulţumi aşadar să subliniem cele două motive mitice importante care au contribuit la structura sa actuală: imaginarea mitică a sufletului în chip de pasăre şi ideea păsărilor psihopompe. Negelein, Frazer, Frobenius au adunat numeroase materiale privitoare la cele două mituri ale sufletului.[179] Pe noi ne interesează, în acest caz, faptul că vrăjitorii şi şamanii realizează *în această lume*, *de cite ori doresc*, ieşirea din trup, adică moartea,

173 P. WÏRZ, Die Marind-anim von Holländisch-Süd-Neu-Guinea, Hamburg, 2 vol., 1922-1925, II, p. 74, citat şi tradus de LÉVY-BRUHL, La Mythologie primitive. Le Monde mythique des Australiens et des Papous, Paris, 1935 p, 232.

174 H. M. şi N. K. CHADWICK, The growth of Literatuře, III, p. 495; N. K. CHADWICK, Poetry and Prophecy, p. 27.

175 John LA YARD, Stone Men of Malekula, pp. 733-734.

176 De exemplu, în insula Yap: vezi M. WALLESER, „Religiöse Anschauungen und Gebräuche der Bewohner von Jap, Deutsche Südsee", Anthropos, VII, 1913, pp. 607-629 (pp. 612 şi urm.).

177 Vezi KITTREDGE, Witchcraft in Old and New England, pp. 243 şi urm., 547-548 (bibliografie); PENZER şi TAWNEY, The Ocean of Story, II, p. 104; Stith THOMPSON, Motif-Index of Folk-Literatuře, III, p. 217; Arne RUNEBERG, Witches, Démons and Fertility Magic, pp. 15 şi urm., 93 şi urm., 105 şi urm., 222 şi urm.

178 Cu privire la simbolismul „zborului prin văzduh**, cf. Ananda K. COOMARASWAMY, Figures of Speech and Figures ofThought, Londra. 1946. pp. 183 şi urm.

179 Suflet-pasăre: J. von NEGELEIN, „Seele als Vogel**, Globus, LXXIX , 23, pp. 357-361, 381-384; James George FRAZER, Tabou et les périls de Târne, pp. 28 şi urm. Pasăre-psihopompă : L. FROBENIUS, Die Weltanscfiauung der Naturvölker, pp. 11 şi urm.; FRAZER, La crainte des morts (trad. fr.), Paris, 1934,1, pp. 239 şi urm.

sîngura care îi poate preface în „păsări” pe ceilalţi muritori; şamanii şi vrăjitorii se bucură de condiţia de „suflete fără trup”, la care profanii nu pot ajunge decît în clipa morţii. Zborul magic oglindeşte autonomia sufletului şi extazul, ceea ce explică faptul că mitul a fost integrat în complexe culturale complet diferite: vrăjitorie, mitologie a visului, culte solare şi apoteoze imperiale, tehnici ale extazului, simbolism funerar şi multe altele. De asemenea, mitul este legat de simbolismul înălţării (vezi mai jos, pp. 446 şi urm.). Mitul sufletului cuprinde germenii unei întregi metafizici a autonomiei şi a libertăţii spirituale ale omului; aici trebuie căutat punctul de pornire al primelor speculaţii legate de părăsirea voită a trupului, de atotputernicia inteligenţei, de nemurirea sufletului omenesc. Analiza „imaginaţiei mişcării” ne va arăta cît de necesară este nostalgia zborului pentru psihicul omului.[180] Elementul fundamental este, în acest caz, faptul că mitologia şi riturile zborului magic specifice şamanilor şi vrăjitorilor confirmă şi proclamă transcendenţa lor faţă de condiţia umană: zburînd prin văzduh, în chip de păsări sau sub înfăţişarea lor normală, şamanii proclamă într-un fel decăderea umană, pentru că multe mituri sînt legate, după cum am văzut, de timpul primordial în care *toţi oamenii* puteau urca la Ceruri, căţărîndu-se pe un munte, pe un copac ori peo scară, înălţîndu-se prin propriile lor mijloace sau fiind purtaţi pe aripile unei păsări. Decăderea omenirii împiedică masa oamenilor să se înalţe la cer: doar moartea Ie redă oamenilor (şi nu tuturor!) condiţia primordială; doar atunci se mai pot înălţa la cer, zburînd ca pasărea etc.

Fără a analiza aşadar în amănunt simbolismul zborului şi mitologia sufletului-pasăre, vom aminti doar ideea sufletului-pasăre şi, prin urmare, identificarea mortului cu o pasăre, care sînt atestate în religiile din vechiul Orient Apropiat. *Cartea egipteană a morţilor* descrie moartea ca pe un şoim care îşi ia zborul (cap. XXVIII etc.), iar în Mesopotamia, răposaţii sînt reprezentaţi cu chip de păsări.

Mitul este, după cît se pare, şi mai vechi: pe monumentele preistorice din Europa şi din Asia, Arborele Cosmic este înfăţişat cu două păsări pe crengi[181]; dincolo de valoarea cosmogonică, păsările par să fi simbolizat şi Sufletul-Strămoş. Ne amintim că în mitologiile din Asia Centrală, din Siberia şi din Indonezia, păsările care şed pe crengile Arborelui Lumii nu sînt altceva decît suflete de oameni.

Şamanii, pentru că se pot preface în „păsări”, datorită condiţiei lor de „spirite”, pot zbura pînă la Arborele Lumii pentru a aduce înapoi „suflete-păsări”. Pasărea din vîrful unui băţ este un simbol frecvent în mediile şamanice. O găsim, de pildă, pe morrnîntul şamanilor iakuţi, Un *tâltos* ungur

180 Vezi, de exemplu, Gaston BACHELARD, L'Air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement, Paris, 1943; ELIADE, „Du roh ana and the waking dream"; cf. şi id., Mythes, rêves et mystères, pp. 133 şi urm.

181 Cf. G. WILKE, „Der Weltenbaum und die beiden kosmischen Vögel in der Vorgeschichten Kunst".

avea „un băţ ori un ţăruş dinaintea colibei, iar pe băţ şedea o pasăre, iar el trimitea pasărea unde trebuia el să se ducă”,[182] Găsim o pasăre şezînd pe un stîlp în vestitul relief de la Lascaux (omul cu cap de pasăre), în care Horst Kirchner a văzut reprezentarea unei transe şamanice.[183] în orice caz, este sigur că motivul „păsării de pe stîlp” este foarte vechi.

Aceste cîteva exemple ne îngăduie să vedem că simbolismul şi mitologiile „zborului magic” trec dincolo de sfera şamanismului *stricto sensu*, fiind mai vechi decît acesta; ele fac parte din ideologia şi magia universală şi îndeplinesc un rol fundamental în numeroasecomplexe magico-religioase. Integrarea acestui simbolism şi a tuturor mitologiilor în şamanism este totuşi explicabilă: nu puneau ele oare în evidenţă condiţia supraomenească a şamanilor şi în ultimă instanţă libertatea lor absolută de mişcare în cele trei zone cosmice, unde puteau trece în voie de la „viaţă” la „moarte” şi invers, întocmai ca „spiritele” ale căror puteri şi le însuşiseră? „Zborul magic” al Suveranilor demonstrează aceeaşi autonomie şi aceeaşi victorie asupra Morţii.

Să mai amintim că levitaţia sfinţilor şi a magicienilor se întîlneşte şi în tradiţiile creştine şi islamice.[184] Hagiografia catolică a înregistrat şi ea un număr destul de mare de înălţări şi chiar de „zboruri”; o dovedeşte, printre altele, dosarul lui Olivier Leroy.[185] Exemplul cel mai cunoscut este cel al Sfîntului Iosif din Copertino (1603-1663).

Un martor îi descrie astfel înălţarea: „... s-a ridicat în sus, iar din mijlocul bisericii a zburat ca o pasăre spre sfîntul altar, unde a îmbrăţişat catapeteasma...” (*ibid*., p. 125). „Uneori era zărit... zburînd deasupra altarului sfîntului Francise şi al Fecioarei din Grotello...” (*ibid*., p. 126). Altă dată a zburat şi s-a oprit într-un măslîn: „a rămas acolo, în genunchi, vreme de o jumătate de ceas, pe o creangă care se legăna ca şi cum s-ar fi aşezat pe ea o pasăre” (*ibid*., p. 127). Altă dată a zburat în extaz, la vreo doi metri şi jumătate de la pămînt, pînă la un migdal aflat la treizeci de metri depărtare (*ibid*., p, 128). Printre nenumăratele exemple de înălţare ori de zbor al sfinţilor sau al persoanelor credincioase, vom mai aminti experienţele maicii Maria a lui Cristos Răstignit, carmelită arabă, care se ridica sus de tot în văzduh, în vîrful copacilor, în grădina Cârmei din Betleem, „dar se ridica la început sprijinindu-se de crengi şi nu plutea niciodată în gol fără sprijin” (*ibid*., p. 178).

PUNTEA ŞI „TRECEREA ANEVOIOASĂ**

Ca şi răposaţii, şamanii au de trecut o punte în timpul călătoriei spre Infern. Ca şi moartea, extazul cuprinde o „mutaţie”, pe care mitul o înfăţişează,

---

182 G. RÓHEIM, „Hungarian Shamanism", p. 38; cf. id., „Hungarian and Vogul Mythology", Monographs of the American Ethnological Society, XX///, New York, 1954, pp. 49 şi urm.

183 Ein archäologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus, în special pp. 271 şi urm.; J. MARINGER (Vorgeschichtliche Religion, p. 128) consideră că este mai curînd vorba de o imagine comemorativă.

184 Cu privire la levitaţie în societăţile primitive, cf. O. LEROY, La Raison primitive.
Essai de réfutation de la théorie du prélogisme, Paris, 1927, pp. 174 şi urm.

185 La lévitation, Paris, 1928.

plastic, printr-o trecere primejdioasă. Am întîlnitun număr considerabil de exemple în acest sens. Avînd intenţia de a reveni asupra subiectului într-o lucrare aparte, ne vom mărgini la cîteva observaţii sumare. Simbolismul punţii funerare este universal răspîndit şi depăşeşte ideologia şi mitologia şamanică[186], fiind legat, pe de o parte, de mitul punţii (sau al arborelui, sau al lianei etc.) care înlesnea odinioară legătura dintre Pămînt şi Cer şi care le îngăduia oamenilor să comunice fără greutate cu zeii, iar pe de altă parte, de simbolismul iniţiatic al „porţii strimte” sau al „trecerii paradoxale” pe care o vom ilustra cu cîteva exemple. Ne aflăm în prezenţa unui complex mitologic care cuprinde, ca principale elemente constitutive, următoarele: a) *în illo tempore*, în vremurile paradisiace ale omenirii, exista o punte care lega Pămîntul de Cer[187] şi pe care se putea trece fără greutate dintr-o parte în alta, pentru că nu exista moarte; b) după întreruperea comunicării lesnicioase dintre Pămînt şi Cer, nu s-a mai trecut puntea decît „în minte”, adică în moarte ori în extaz; c) trecerea este anevoioasă, adică este plină de piedici şi nu toate sufletele pot ajunge dincolo; trebuie să înfrunte demonii şi monştrii care aşteaptă să devoreze sufletul sau puntea se subţiază asemenea tăişului de brici sub paşii ticăloşilor etc.; numai cei „buni” şi mai ales cei iniţiaţi pot trece puntea fără greutate (ultimii cunosc oarecum drumul, pentru că au fost supuşi morţii şi învierii rituale); d) anumiţi privilegiaţi izbutesc să treacă totuşi puntea în timpul vieţii, fie în extaz, ca şamanii, fie „de nevoie”, precum unii eroi, fie în chip „paradoxal” prin „înţelepciune” sau prin iniţiere (vom reveni îndată asupra „paradoxului”).

Important este în acest caz faptul că numeroase ritualuri „construiesc”, simbolic, o „punte” ori o „scară”, prin însăşi puterea ritului.

Ideea este atestată, de pildă, în simbolismul sacrificiului brahmanic

(*cf TaittifîyaSamhitā*, VI, 5,3,3; VI, 5,4,2,; VII, 5, 8,5; etc.). După cum am văzut, frînghia cu care sînt legaţi mestecenii ceremoniāli pregătiţi pentru şedinţa şamanică poartă chiar numele de „punte” şi simbolizează înălţarea şamanului la Cer. În unele iniţieri japoneze, candidaţii sînt obligaţi să construiască o „punte” din şapte scînduri, aşezate pe şapte săgeţi.[188] Ritul trebuie comparat cu scările de cuţite urcate de candidaţi în timpul iniţierii şamanice şi, în general, cu riturile iniţiatice de ascensiune. Semnificaţia tuturor

186 în afara de exemplele citate în cuprinsul acestei lucrări, cf. Johannes ZEMMRICH, „Toteninseln und Verwandte geographische Mythen", Internationales Archiv ßr Ethnographie, IV, Leyda, 1891, pp. 217-244, pp. 236 şi urm.; Rosalind MOSS, The Life öfter Death in Oceania and the Malay Archipelago, vezi „bridge"', Kira WEINBERGER-GOEBEL, „Melanesische Jenseitsgedanken", pp. 101 şi urm.; Martti RÄSÄNEN, Regenbogen-Himmelsbrücke, passim; Theodor KOCH, „Zum Animismus der südamerikanischen Indianer", pp. 129 şi urm.; F. K. NUM AZA WA, Die Wettanfänge in der japanischen Mythologie, pp. 151 şi urm., 313 şi urm., 393; L. VANNICELLI, La religione dei Lolo, pp. 179 şi urm.; Stith THOMPSON, Motif-Index of Folk-Literature, III, p. 22 (F 152).

187 Cf NUM AZA WA, pp. 155 şi urm.; H. T. FISCHER, „Indonesische Paradiesmythen", pp. 207 şi urm.

188 La şamanele din Ryukyu, cf SLA WIK, „Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen", p. 739.

acestor rituri de „trecere primejdioasă” este următoarea: se stabileşte o legătură între Pămînt şi Cer, printr-o încercare de a reface „comunicarea” care exista *în illo tempore*. Dintr-un anumit punct de vedere, toate riturile iniţiatice urmăresc reconstruirea unei „treceri” spre celălalt tărîm şi, prin aceasta, abolirea rupturii de nivel proprie condiţiei umane după „cădere”.

Vitalitatea simbolismului „punţii” este dovedită şi de rolul punţii atît în apocalipsele creştine şi islamice, cît şi în tradiţiile iniţiatice ale Evului Mediu Occidental. Viziunea Sfîntului Pavel ne dezvăluie o punte „subţire ca firul de păr”, care leagă lumea noastră de Rai.[189] Imaginea se regăseşte ca atare la scriitorii şi misticii arabi: puntea este „mai subţire decît firul de păr” şi leagă Pămîntul de sferele astrale şi de Paradis (*ibid*., p. 182); ca şi în tradiţiile creştine, păcătoşii, neputînd să treacă puntea, sînt amncaţi în Iad. Terminologia arabă subliniază clar caracterul de „trecere anevoioasă” a punţii sau a „cărării”.[190] Legendele medievale vorbesc despre o „punte ascunsă sub apă” şi de o punte-sabie pe care eroul (Lancelot) trebuie să treacă desculţ şi cu mîinile goale; puntea este „mai tăioasă decît o seceră”, iar trecerea se face „în suferinţă şi durere”. Caracterul iniţiatic al trecerii punţii-sabie este confirmat şi de un alt aspect: înainte de a păşi pe punte, Lancelot zăreşte doi lei pe malul celălalt, dar o dată ajuns, nu mai găseşte decît o şopîrlă; „primejdia” trece dîn clipa în care cel supus încercării iniţiatice este învingător.[191] în tradiţiilefinice, Väinämöinen şi şamanii care călătoreau în transă spre celălalt tărîm (Tuonela) trebuie să treacă peste o punte din săbii şi cuţite.[192]

„Trecerea strimtă” sau „primejdioasă” este un motiv curent în mitologiile funerare, ca şi în mitologiile iniţiatice (este cunoscută legătura şi uneori chiar coalescenţa dintre unele şi celelalte). În Noua Zeelandă, mortul trebuie să treacă printr-un spaţiu foarte strimt dintre doi demoni care încearcă să-l prindă: dacă este „uşor”, trece, dacă este „greu”, cade pradă demonilor [193] „Uşor” sau „iute” - ca în miturile în care se vorbeşte despre cei ce trebuie să se strecoare „într-o clipită” printre fălcile unui monstru - sînt întotdeauna o formulă simbolică a „inteligenţei, a „înţelepciunii”, a „transcendenţei”, în ultimă instanţă a iniţierii. „Este greu de trecut pe tăişul briciului, spun poeţii pentru a arăta cît de anevoios este drumul (care duce la cunoaşterea supremă)”, arată

189 Cf Miguel ASIN PALACIOS, La escatologfa musulmana en la Divina Commedia (ed. a II-a), Madrid şi Grenada, 143, p. 282.

190 Ibid., pp. 181 şi urm. Concepţia islamică despre punte (sirât) este de origine persană (ibid., p. 180).

191 Cf. textele reproduse de H. ZIMMER, The King and the Corpse: Tales of the Souls Conquest ofEvil (J, CAMPBELL, ed.), New York, 1948, pp. 166 şi urm., 173

şi urm. (trad. rom. de Sorin Mărculescu, Regele şi cadavrul. Meditaţii despre biruinţa sufletului asupra râului, ed. Humanitas, Bucureşti, 1994, pp. 163 şi urm., 168 şi urm.).

Cf. ibid., p. 166 (fig. 3), minunata imagine a „trecerii peste puntea-spadă*\ preluată dintr-un manuscris francez din secolul al XII-lea.

192 Martti HAAVIO, „Väinämöinen, Eternal Sage*1, Folklore Fellows Communications, LXI, 144, 1952, pp. 110 şi urm.

193 E. S. G HANDY, Polynesian Religion, pp. 73 şi urm.

Kaţha Upanişad (III, 14, trad. Louis Renou).[194] Formula pune în lumină caracterul iniţiatic al cunoaşterii metafizice. „Strimtă este poarta şi îngustă calea care duc la viaţă, şi puţini sînt aceia care o află „(*Matei*, VII, 14).

De fapt, simbolismul „porţii strimte” şi cel al „punţii primejdioase” sînt legate de simbolismul a ceea ce am numit „trecerea paradoxală”, pentru că se dovedeşte uneori a fi o imposibilitate sau o situaţie fără ieşire. Candidaţii şamani, după cum ne amintim, sau eroii unor mituri se găsesc uneori într-o situaţie în aparenţă disperată: trebuie să treacă „pe unde se întîlnesc ziua cu noaptea”, ori să găsească o ieşire într-un zid, ori să urce la Cer printr-o gaură care nu se deschide decît pentru o clipă, să se strecoare printre două pietre de moară care se mişcă întruna, printre două stînci care se bat cap în cap, sau printre fălcile unui monstru.[195] Aşa cum a observat, pe bună dreptate, Coomaraswamy, toate aceste imagini mitice arată nevoia de a trece dincolo de contrarii, de a aboli polaritatea proprie condiţiei umane, pentru a ajunge la realitatea ultimă. „Cine vrea să ajungă din această lume în cea de dincolo, sau să se întoarcă, trebuie s-o facă în « intervalul » unidimensional şi atemporal care desparte forţele înrudite dar contrare, printre care nu se poate trece decît întro clipită” (Coomaraswamy, „Symplegades”, p. 486). În mituri, trecerea „paradoxală” arată tocmai că acela care izbuteşte a depăşit condiţia umană: el este un şaman, un erou sau un spirit, pentru că trecerea „paradoxală” nu poate fi făcută decît de un „spirit”.

Aceste cîteva exemple clarifică funcţia miturilor, a riturilor şi a simbolurilor de „trecere” în ideologia şi tehnicile şamanice. Trecînd în extaz puntea „primejdioasă” care leagă cele două lumi şi pe care doar morţii se pot încumeta să calce, şamanul arată, pe de o parte, că este „spirit”, iar pe de altă parte încearcă să refacă „legătura” care exista *în illo tempore* între această lume şi Cer; de fapt, ceea ce şamanii fac în zilele noastre în extaz putea fi făcut de toate fiinţele omeneşti *în concreto*, la începutul timpurilor; toţi urcau la Cer şi se întorceau apoi pe Pămînt, fără a fi nevoiţi să ajungă la transă. Extazul reactualizează, provizoriu şi pentru un număr restrîns de persoane, şamanii, starea primordială a întregii omeniri. În această privinţă, experienţa mistică a „primitivilor” este o reîntoarcere la origini, o revenire la timpul mistic al paradisului pierdut. Pentru şamanul în extaz, Puntea sau Arborele, Liana, Frînghia care legau pămîntul de Cer *în illo tempore* îşi recapătă, pentru o clipă, realitatea şi actualitatea.

---

194 Cu privire la simbolismul indian şi celtic al punţii, cf. Luisa COOMARASWAMY, „The Perilous Bridge of Weîfare", Harvard Journal of Asiatic Studies, VIII, 1944, pp. 196-213; cf şi Ananda K. COOMARASWAMY, Time and Eternity, Ascona, 1947, p. 28 şi nota 36.

195 Cu privire la aceste motive, cf. A. B. COOK, Zeus: a Study in Ancient Religion, Cambridge, 3 vol., 1914-1940, III, partea a doua, anexa P („Floating Islands*'), pp. 975-1 016; Ananda COOMARASWAMY, „Symplegades", în Studies and Essays in
the History of Science and Learning offered in Homage io George Sarton on the Occasion ofhis Sixtieth Birthday, 31 August 1944, ed. M. F. Ashley Montagu, New York, 1946, pp. 463-488; ELIADE, Naissances mystiques, pp. 132 şi urm.; trad. rom., pp. 83 şi urm. ; G, HATT, Asiatic Influence in American Folklore, pp. 78 şi urm.

SCARA - CALEA MORŢILOR - ÎNĂLŢAREA

Am întîlnit nenumărate exemple de înălţări şamanice la Cer cu ajutorul unei scări.[196] Acelaşi mijloc este folosit pentru a înlesni fie coborîrea zeilor pe pămînt, fie înălţarea sufletului mortului. Astfel,în arhipelagul indian, zeul Soarelui este rugat să coboare pe Pămînt pe o scară cu şapte trepte. La tribul dayak din Dusun, vraciul, chemat sa vindece un bolnav, aşază în mijlocul camerei o scară care ajunge la acoperiş, pe care coboară spiritele chemate de vrăjitor spre a-l poseda.[197] Unele triburi malaieziene înfig în morminte beţe pe care le numesc „scările sufletelor”, fără îndoială pentru a le sluji răposaţilor să iasă din mormînt şi să-şi ia zborul spre Cer.[198] Tribul mangar din Nepal foloseşte o scară simbolică, făcînd nouă crestături sau trepte pe un băţ înfipt apoi în mormînt; sufletul mortului se va înălţa la Cer pe această scară.[199]

73 Citat de R. WEILL, *Le Champ des roseaux et le champ des offrandes dans la religion funéraire et la religion générale*, Paris, 1936, p. 52. *Cf* şi J. H. BREASTED, *The Development of Religion and Thought în Ancient Egypt*, Londra, 1912, pp. 112 şi urm.; 156 şi urm.; F. MAX MÜLLER, „Egyptian [Mythology]”, *Mythology of All Races*, XII, Boston şi Londra, 1918, p. 176; W. J. PERRY, *The Primordial Ocean*, pp. 263-266; Jacques VANDIER, *La Religion égyptienne* Paris, 1944, pp. 71-72.

Egiptenii au păstrat în textele funerare expresia *asken pet* (*asken* - treaptă) pentru a arăta că scara pe care Ra le-o dăruieşte pentru a urca la Cer este o scară adevărată[200]. „Scara este pusă pentru mine ca să văd zeii”, spune *Cartea egipteană a morţilor1**. „Zeii i-au făcut o scară ca să urce pe ea la Cer” (Weill, *op. cit.*, p. 28). În numeroase morminte ale dinastiilor arhaice şi medievale s-au găsit amulete care înfăţişau o scară (*maqet*) sau nişte trepte[201]. Figurine asemănătoare erau îngropate în mormintele aflate de-a lungul Rinului[202].

---

196 Vezi fotografia unei astfel de scări folosite de vrăjitorul bhil în W. KOPPERS, Die Bhil in Zentralindien, planşa XIII, fig. 1.

197 FRAZER, Folklore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion, Legend and Law, Londra, 3 vol., 1919, II, pp. 54-55.

198 W.W. SKEAT şi BLAGDEN, Pagan Races ofthe Malay Peninsula, W, pp. 108, 114.

199 H. H. R1SLEY, The Tribes and Castes of bengal, Calcutta, 4 vol, 1891 -1892, II, p. 75. Ruşii din Voronej coc scăriţe din aluat în amintirea morţilor şi desemnează uneori cele şapte ceruri prin şapte trepte. Obiceiul a fost preluat şi de ceremîşi ; cf.

FRAZER, Folklore in the Old Testament, II, p, 57; id., La crainte des morts, I, pp. 235 şi urm. Obiceiul există şi la ruşii siberieni; cf. G. RÄNK, Die heilige Hinterecke, p. 73.

în legătură cu scara din mitologia funerară rusă, cf. PROPP, Le rădici storiche dei racconti di foie, pp. 338 şi urm.

200 Cf. de ex. Wallis BUDGE, From Fetish to God in Ancient Egypt, Londra, 1934, p. 346; H. P. BLÖK, „Zur altägyptischen Vorstellung der Himmelsleiter", Acta Orientalia, VI, 1928, pp. 257-269).

201 Cf. de exemplu, Wallis BUDGE, The Mummy : a Handbook of Egyptian Funerary Archaeology (ed. a II-a), Cambridge, 1925, pp. 324-327. Reproducerea scărilor funerare-cereşti la Wallis BUDGE, The Egyptian Heaven and Hell, Londra, 3 vol„ 1925, II, pp. 159 şi urm.

202 Cf. F. CUMONT, Lux Perpetua, p. 282.

O scară (*climax*) cu şapte trepte este atestată în misterele mitriace şi am văzut (p. 358) că preotul-rege Kosingas îşi ameninţa supuşii că va merge la Hera urcînd pe o scară. Înălţarea la Cer prin căţăratul ceremonial pe o scară făcea probabil parte din iniţierea orfîcă.[203] Oricum, simbolismul ascensiunii cu ajutorul unei scări era cunoscut în Grecia,[204]

W. Bousset apropiase de demult scara mitriacă de concepţiile orientale asemănătoare şi demonstrase simbolismul lor cosmologic comun.[205] Se cuvîne să sublîniem şi simbolismul „Centrului Lumii”, implicit în toate ascensiunile cereşti. lacov visează o scară cu vîrful atingînd cerul, pe care „îngerii Domnului urcă şi coboară” (*Facerea*, 28; 12). Piatra pe care adoarme lacov este un betil şi se aflâ în „centrul lumii”, pentru că aici se făcea legătura dîntre toate regiunile cosmice.[206] în tradiţia islamică, Mahomed vede o scară care se înalţă din templul din Ierusalim („Centrul” prin excelenţă) pînă la Cer, cu îngeri în dreapta şi în stînga; pe această scară, sufletele drepţilor urcau la Dumnezeu.[207] Scara mistică este bogat atestată în tradiţiacreştină; de pildă martiriul Sfintei Perpetua sau legenda Sfîntului Olaf.[208] Sfîntul loan Scărarul se foloseşte de simbolismul scării pentru a înfăţişa diferitele faze ale înălţării spirituale. Un simbolism foarte asemănător se întîlneşte în mistica islamică: înălţarea sufletului spre Dumnezeu cuprinde urcatul simbolic a şapte trepte: căinţa, abstinenţa, renunţarea, sărăcia, răbdarea, încrederea în Dumnezeu, mulţumirea.[209] Simbolismul „treptei”, al „scărilor** şi al „înălţărilor4* a fost mereu folosit de mistica creştină. Dante vede în cerul lui Saturn o scară de aur care se înalţă ameţitor pînă la cea din urmă sferă cerească şi pe care urcă

203 Aceasta este, cel puţin, ipoteza lui A. B. COOK, Zeus, Ut partea a doua, pp. 124 şi urni., care adună, în felul său, un mare număr de referinţe privitoare la scările rituale în alte religii. Vezi însă şi W. K. C. GUTHRIE, Orpheus and Greek Religion, p. 208.

204 Cf. COOK, Zeus, II, I, pp. 37, 127 şi urm. Cf şi C.-M. EDSMAN, Le Baptême de feut Uppsala-Leipzig, 1940, p. 41.

205 W. BOUSSET, „Die Himmelsreise der Seele", Archiv fur Religionswissenschaft, IV, 1901, pp. 136-169, 229-273, în special pp. 156-169; vezi şi A. JEREMIAS, Handbuch, pp. 180 şi urm. Volumul VIII din „Vorträge" de la Wartburg Bibliothek este consacrat călătoriilor cereşti ale sufletului în diferite tradiţii, Lepzig, 1930; cf şi F. SAXL, Mithras, Berlin, 1931, pp. 97 şi urm. ; Benjamin ROWLAND, „Studies in the Buddhist Art of Blmiyăn", p. 48.

206 Cf. ELIADE, Traité, pp. 201 şi urm.; trad. rom., pp. 185 şi urm., 295 şi urm.; 326 şi urm. Vezi şi mai sus, cap. VIU. Să nu uităm şi un alt tip de înălţare la Cer:

cea a suveranului sau a profetului, pentru a primi „cartea Cerului" din mîinile Zeului suprem, motiv foarte important, studiat de G. WIDENGREN în The Ascension of the Apostie ofGod and the Heavenly Book.

207 Miguel ASIN PALACIO, La escatologia musulmana en la Divina Commedia, p. 70.

în alte tradiţii, Mahomed ajunge la cer pe spinarea unei păsări : astfel, Cartea Scării povesteşte că a făcut o călătorie călare pe „un soi de raţă mai mare decît un măgar şi mai mică decît un catîr", călăuzit fiind de arhanghelul Gavril ; vezi Enrico CERULLI (ed.), „Il « libro della scala » e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia", Studi e testi, CL; Biblioteca Apostolica Vaticana, Cetatea Vaticanului, 1949.

Vezi mai sus (pp. 368 şi urm.) povestirile asemănătoare ale sfinţilor musulmani. „Zbor magic", căţărat, înălţare sînt de altfel formule omologabile ale unui simbolism şi ale unei experienţe mistice identice.

208 Cf. EDS MAN, Le Baptême de feu, pp. 32 şi urm.

209 G. van der LEEUW, La Religion dans son essence et ses manifestations, Paris, 1948, pp. 484 cu referinţe.

sufletele preafericiţilor (*Paradisul*, XXI-XXII).[210] Scara cu şapte trepte s-a păstrat şi în tradiţia alchimică; un codice reprezintă iniţierea alchimică printr-o scară cu şapte trepte pe care urcă oameni legaţi la ochi; pe cea de-a şaptea treaptă se află un om fără legătură la ochi, în faţa unei uşi închise.[211]

Mitul înălţării la Cer cu ajutorul unei scări este cunoscut şi în Africa[212], în Oceania[213] şi în America de Nord[214]. Scara este însă numai una din numeroasele expresii simbolice ale ascensiunii: se poate ajunge la Cer şi cu ajutorul focului sau al fumului[215], al unui

Arbore[216] sau al unui munte[217], pe o frînghie[218] ori pe o liană[219], pe curcubeu[220] sau pe o rază de soare etc. Să mai amintim, în sfîrşit, un alt grup de mituri şi legende legat de tema înălţării: „lanţul de săgeţi”. Un erou urcă la Cer înfigînd prima săgeată în bolta cerească, cea de-a doua în prima şi aşa mai departe, pînă ce alcătuieşte un lanţ între Cer şi Pămînt. Motivul se regăseşte în Melanezia, în America de Nord şi în America de Sud, nu însă în Africa şi în Asia.[221] Arcul nefiind cunoscut în Australia, locul său în mit este deţinut de o

---

210 Sfîntul loan al Crucii reprezintă etapele perfecţiunii mistice printr-un urcuş anevoios; „ Subi da del Monte Carmelo" descrie eforturile ascetice şi spirituale sub forma urcuşului lung şi anevoios al unui munte. în unele legende din Europa răsăriteană, crucea lui Cristos este socotită un fel de punte sau o scară de care Domnul se slujeşte pentru a coborî pe pămînt şi pe care sufletele pot urca la El; cf HARVA (HOLMBERG). Der Baum des Lebens, p. 133. Cu privire la iconografia bizantină a Scării Cerului, cf. COOMARASWAMY, ,,Svayamātṛṇṇā Janua Coeli", p. 47.

211 G. CARBONELLI, Sulle fonti storiche della chimica et delValchimia in Italia, Roma, 1925, p. 39, fig. 47: este vorba despre un codex al Bibliotecii Regale din Modena.

212 Cf Alice WERNER, „African [Mythology]", în Mythology of AU Races, VII, Boston şi Londra, 1925, p. 136.

213 A. E. JENSEN şi H. NIGGEMEYER (ed.), Hainuwele: Volkserzählungen von der Molukken-Insel Ceram, Frankfurt pe Main, 1939, pp. 51 şi urm., 82, 84 etc. ; JENSEN, Die drei Ströme, Leipzig, 1948, p. 164; H. H. şi N. K. CHADWICK, The Growth of Literatuře, III, p. 481 etc.

214 Stith THOMPSON, Motif-Index of Folk-Literature, III, p. 8.

215 Cf de exemplu R. PETTAZZONI, Saggi di storia de Ile religioni et di mitologia, Roma, 1946, p, 68, nota 1; A. RIESENFELD, The Megalithic Culture of Melanesia, pp. 196 şi urm. etc.

216 Cf A. van GENNEP, Mythes et légendes d'Australie, nr. XII şi LVI; PETTAZZONI, Saggi, p. 67, nota 1 ; H. M. şi N. K. CHADWICK, III, p. 486 etc.; H. TEGNAEUS, Le Héros civilisateur. Contribution à l'étude ethnologique de la religion et de la sociologie africaines, Uppsala, 1950, p. 150, nota 11 etc.

217 Vraciul tribului australian wotjobaluk se poate înălţa pînă la „Cerul întunecat", care este asemenea unui munte; A. W. HOWITT, The Native Tribes of South-East Australia, p. 490. Cf şi W. SCHMIDT, Der Ursprung der Gottesidee, III, pp. 845, 868, 871.

218 Cf R. PETTAZZONI, Miti e Leggende, I, p. 63 (thonga) etc. H. M. şi N. K. CHADWICK, III, 481 (populaţia maritimă dayak); FRAZER, Folklore in the Old Testament, II, p, 54 (ceremîşi).

219 H. H. JUYNBOLL, „Religionen der Naturvölker Indonesiens", p. 583 (Indonezia); FRAZER, Folklore, II, pp. 52-53 (Indonezia); Roland DIXON, Oceanic [Mythology], în [Mythology] of AU Races, IX, Boston şi Londra, 1916, p. 156; Alice WERNER, African [Mythology], p. 135; H. b. ALEXANDER, Latin American [Mythology], p. 271 ; Stith THOMPSON, Motif-Index, HI, p. 7 (America de Nord). Mitul înălţării cu ajutorul unei pînze de păianjen se regăseşte cam în aceleaşi regiuni.

220 La exemplele citate în cuprinsul lucrării, se mai pot adăuga: JUYNBOLL, p. 585 (Indonezia); EVANS, Studies in Religion, Folklore and Custom, pp. 51-52 (dusun); H. M. şi N. K. CHADWICK, IU, pp. 272 şi urm., precum şi multe altele.

lance cu o bucată lungă de pînză: lancea este înfiptă în bolta cerească şi eroul se caţără pînă sus pe bucata de pînză.[222]

Am avea nevoie de un volum întreg pentru a expune cum se cuvine aceste motive mitice şi implicaţiile lor rituale. Vom preciza doar că itinerarele sînt aceleaşi atît pentru eroii mitici, cît şi pentru şamani (vrăjitori, vraci etc.) şi pentru anumiţi morţi privilegiaţi. Nuintră în intenţia noastră să studiem problema deosebit de complexă a mulţimii itinerarelor post-mortem în diferite religii.[223] Vom arăta doar că, pentru unele triburi, care se numără printre cele mai arhaice, morţii merg în Cer, dar că la cele mai multe populaţii „primitive” există cel puţin două itinerare post-mortem: ceresc pentru fiinţele privilegiate (conducători, şamani, „iniţiaţi”) şi orizontal sau infernal pentru ceilalţi oameni. Astfel, anumite triburi australiene narrinyeri, dieri, buandik, kumai şi kulin - cred că morţii lor îşi iau zborul spre Cer[224]; la kulin, aceştia urca pe razele soarelui la apus.[225] în centrul Australiei, morţii bîntuie prin locurile pe care le-au cunoscut în timpul vieţii; în alte părţi se îndreaptă către ţînuturi aflate la Apus etc.[226]

Pentru tribul maori din Noua Zeelandă, înălţarea sufletelor este lungă şi anevoioasă, pentru că numărul cerurilor ajunge pînă la zece, iar zeii locuiesc în ultimul. Preotul foloseşte mai multe mijloace pentru a ajunge acolo: în timp ce cîntă, însoţeşte sufletul pînă la cer, iar în acelaşi timp încearcă, printr-un ritual specific, să despartă sufletul de cadavru şi să-l arunce în sus. Cînd moare un conducător, preotul şi ajutoarele leagă pene de pasăre la capătul unui băţ şi cîntă ridicîndu-şi încet beţele spre cer,[227] Şi în acest caz, doar privilegiaţii urcă la Cer; ceilalţi muritori se îndreaptă, prin ocean, spre un tărîm subpămîntean.

Dacă încercăm să alcătuim o imagine de ansamblu a tuturor miturilor şi riturilor pe care le-am enumerat pe scurt, vom constata, cu uimire, că toate sînt dominate de aceeaşi idee: comunicarea dintre Cer şi Pămînt este posibilă -

---

221 în afară de semang (cf. R. PETTAZZONI, „La catena di frecce : saggio sulla diffusione di un motivo mitico", în lucrarea sa Saggi di storia delle religioni e di mitologia, pp. 63-79; „La catena di frecce" este o reeditare, cu adăugiri, a articolului „The Chain of Arrows : the Diffusion of a Mythical Motive", Folklore, XXXV, Londra, 1924, pp. 151-165) şi de koriaci (cf. W. JOCHELSON, The Koryak, pp. 213, 304).

222 R. PETTAZZONI, „The Chain of Arrows". Vezi şi JOCHELSON, The Koryak, pp. 293, 304; ibid., referinţe suplimentare cu privire la răspîndirea motivului în America de Nord. Cf şi G. HATT, Asiatic Influences in American Folklore, pp. 40 şi urm.

223 Vom studia problema în cartea noastră Mythologies de la Mort, care se află în pregătire.

224 Cf. FRAZER, TheBeliefin Immortality, I, pp, 134, 138 etc.

225 A. W. HOWTTT, The Native Tribes of South-East Australia, p. 438.

226 După R GRAEBNER (Das Weltbild der Primitiven. Eine Untersuchung der Urformen weltanschaulichen Denkens bei Naturvölkern, München, 1924, pp. 25 şi urm.) şi W. SCHMIDT (Der Ursprung der Gottesidee, I, ed. a II-a, Münster, pp. 334-476; Ol, 574-586 etc.), cele mai vechi triburi australiene ar fi cele din sud-estul continentului, adică tocmai cele la care se observă o concepţie funerară-celestă mai bine definită (legată, fără îndoială, cu credinţele într-o Fiinţă Supremă ori de structură urane ană). Dimpotrivă, triburile din centrul Australiei - unde domină concepţia funerară „orizontală", legată de cultul strămoşilor şi de totemtsm - ar fi, din punct de vedere etnologic, cele mai puţin „primitive".

227 FRAZER, The Beliefin Immortality, II, pp. 24 şi urm.

sau a fost *în illo tempore* - printr-unmijloc fizic oarecare (curcubeu, punte, scară, liană, „lanţ de săgeţi”, munte etc.). Toate aceste imagini simbolice ale legăturii dintre Cer şi Pămînt nu sînt altceva decît variante ale Arborelui Lumii sau ale *Axis Mundi*. Am văzut, într-un alt capitol, că mitul şi simbolismul Arborelui Cosmic implică ideea unui „Centru al Lumii”, al unui punct în care se face legătura dintre Pămînt, Cer şi Infern. Am constatat, de asemenea, că simbolismul „Centrului”, care are un rol capital în ideologia şi tehnicile şamanice, este mult mai răspîndit decît şamanismul însuşi şi mult mai vechi. Simbolismul „Centrului Lumii” este legat şi de mitul unui timp primordial, în care comunicările între Cer şi Pămînt, între zei şi oameni nu numai că erau posibile, ci şi uşoare şi la îndemîna tuturor. Miturile pe care le-am enumerat sînt legate, în general, de acel *illud tempus* primordial, dar unele dintre ele se referă şi la o înălţare la Cer a unui erou, a unui suveran sau a unui vrăjitor după întreruperea comunicării; cu alte cuvinte, miturile arată că anumiţi aleşi sau privilegiaţi au posibilitatea de a se întoarce la originea Timpului, de a retrăi clipa mitică şi paradisiacă dinaintea „căderii”, adică dinaintea ruperii legăturilor dintre Cer şi Pămînt.

Din această categorie de aleşi sau de privilegiaţi fac parte şamanii; nu doar ei se pot înălţa la Cer, fie zburînd, fie urcîndu-se într-un copac sau pe o scară; o pot face şi alţi privilegiaţi: suveranii, eroii, iniţiaţii. Şamanii se deosebesc de celelalte categorii de privilegiaţi prin tehnica lor specifică, adică extazul. Extazul şamanic poate fi socotit, cum am văzut, drept o redobîndire a condiţiei umane dinaintea „căderii”; altfel spus, ea reproduce o situaţie „primordială”, accesibilă celorlalţi oameni doar prin moarte (pentru că înălţările la Cer prin mijlocirea riturilor - *cf*. cazul sacrificatorului din India vedică - sînt *simbolice*, nu *concrete* precum cele ale şamanilor). Deşi ideologia înălţării şamanice este foarte coerentă şi legată de concepţiile mitice pe care le-am trecut în revistă („Centrul Lumii”, întreruperea comunicărilor, decăderea omenirii etc.), au fost întîlnite numeroase cazuri de practici şamanice aberante[228]: ne gîndim mai ales la mijloacele rudimentare şi mecanice de obţinere a transei

(narcotice, dans pînă la epuizare, „posedare” etc.). Ne întrebăm dacă, dincolo de explicaţiile „istorice” pe care le-am putea da acestor tehnici aberante (decădere în urma unor influenţe culturale din afară, hibridare etc.), practicile nu ar putea fi interpretate şi pe un alt plan.

Ne putem întreba, de pildă, dacă aspectul aberant al transei şamanice nu se datorează faptului că şamanul încearcă să experimenteze *în concreto* un simbolism şi o mitologie care, prin însăşi natura lor, nu sînt „experimentabile”

228 Poate că tipurile aberante de transe şamanice l-au făcut pe Wilhelm SCHMIDT să considere extazul drept atribut exclusiv al şamanilor „negri" (cf. Der Ursprung, XII, p. 624). Deoarece, conform interpretării sale, şamanul „alb" nu ajungea la extaz, Schmidt nu îl considera drept „şaman adevărat" şi propunea termenul de Himmelsdiener (slujitor al cerului) (ibid., pp. 365, 634 şi urm., 696 şi urm.). După toate

în plan „concret”, într-un cuvînt, dacă dorinţa de a obţîne cu orice preţ şi prin orice mijloc o ascensiune *în concreto*, o călătorie mistică şi totodată *reală* la Cer nu a ajuns la transele aberante pe care le-am văzut; dacă, în sfîrsit, aceste comportamente nu sînt cumva urmarea inevitabilă a dorinţei nestăvilite de a „trăi”, adică de a „experimenta” în plan fizic ceea ce, în actuala condiţie umană, nu mai este accesibil decît în planul „spiritului”. Preferăm însă să lăsăm deschisă această problemă, care depăşeşte, de altfel, cadrul istoriei religiilor şi atinge domeniul filozofiei şi al teologiei.

probabilităţile, W. Schmidt devaloriza extazul deoarece, ca orice bun raţionalist, nu putea da nici un credit unei experienţe religioase care implica „pierderea conştiinţei”.

Cf discuţia pe marginea tezelor sale, comparate cu interpretările avansate în prima ediţie a lucrării de faţă, în D, SCHRÖDER, „Zur Struktur des Schamanismus.'*

Concluzii

NAŞTEREA ŞAMANISMULUI NORD-ASIATIC

Am văzut că originea cuvîntului şaman este tungusă (*şaman*) şi s-a transmis prin filieră rusă. Explicaţia termenului pornind de la *samaṇa* din pali (*šramaná* în sanscrită) - prin intermediul termenului chinez *cha-men* (care este o simplă transcriere a termenului pali) a fost acceptată de majoritatea orientaliştilor din secolul al XIX-lea, fiind însă pusă la îndoială destui de devreme (în 1842 de W. Schott, în 1846 de Dordji Banzarov) şi chiar respinsă de J. Németh[229] în 1914 şi de B. Laufer în 1917[230]. Aceşti savanţi au considerat că pot demonstra apartenenţa termenului tungus la grupul de limbi turco-mongole, prin unele corespondenţe fonetice: fc'-ul iniţial din turca arhaică ar fi devenit *k* în tătară, *j* în ciuvaşă, *x* (spirantă surdă, ca *ach* din germana) în iakută, *ts* în mongolă, *cşi s*, *s* sau *š* în manciu-tungusă; tungusul *şaman* ar fi fost echivalentul fonetic exact al turco-mongolului *kam* (*gam*)*f* care înseamnă chiar „şaman” în majoritatea limbilor turcice.

G. J. Ramstedt[231] a demonstrat însă că legea fonetică a lui Németh prezintă destule carenţe. Pe de altă parte, descoperirea unor cuvinte asemănătoare în tokariană (*samdne* = „călugăr budist”) şi în sogdiană

229 „Ueber den Ursprung des Wortes Şaman und einige Bemerkungen zur türkischmongolischen Lautgeschichte", Keieti Szemle, XIV, 1913-1914, pp, 240-249.

230 „Origin of the Word Shaman", American Anthropologist, XIX, Menasha, 1917, pp. 361-371. Articolul lui LAUFER cuprinde şi istoria şi bibliografia succinta a problemei. Vezi şi J.-P. ROUX, „Le Nom du chaman dans les textes turco-mongols", în Anthropos, LIII, 1-2, 1958, pp. 440-456. Cu privire la termenul turc bögü, cf.
H.-W. HAUSSIG, „Theophylacts Exkurs über die skytischen Völker", p. 359.

231 „Zur Frage nach der Stellung der tschuwassischen", Journal âe la Société FinnoOugrienne, XXXVIII, 1922-1923, pp, 1-34 (pp, 20-21); cf Kai DONNER, „Ueber soghdisch nom « Gesetz » und samojedisch nom « Himmel, Gott »", Studia Orientalia, I, Helsinki, 1925, pp. 1-8 (p. 7). Vezi şi G. J. RAMSTEDT, „The Relation of the Alt aie Languages to Other Langu âge Groups", Journal de la Société Finno-Ougrienne, LIII, I, 1946-1947, pp. 15-26.

(*šmṇ* = *šaman*) readuce în atenţie ipoteza originii indiene a termenului[232]. Nu îndrăznim să ne pronunţăm asupra aspectului lingvistic al problemei şi, ţinînd seama de dificultatea de a explica migrarea termenului indian din Asia Centrală pînă în Asia Extrem-Orientală, am adăuga că problema influenţelor indiene asupra populaţiilor siberiene trebuie examinată în ansamblul ei şi cu folosirea tuturor datelor etnografice şi istorice.

Este ceea ce a făcut Şirokogorov cu privire la tunguşi, într-o serie de lucrări[233] ale căror rezultate şi concluzii generale vom încerca să le prezentăm pe scurt. Cuvîntul *Šaman*, observă Şirokogorov, nu pare să aparţină limbii tunguse. Mult mai important este însă faptul că fenomenul însuşi al şamanismului prezintă elemente de origine meridională, mai ales budiste (lamaiste). Într-adevăr, budismul pătrunsese destul de adînc în nord-estul Asiei: în secolul al IV-lea în Coreea, în cea de-a doua jumătate a mileniului întîi la uiguri, în secolul al XIII-lea la mongoli, în secolul al XV-lea în regiunea Amurului (prezenţa unui templu budist la vărsarea fluviului). Cele mai multe nume de spirite (*burhan*) ale tunguşilor sînt preluate de la mongoli şi de la manciu, care, la rîndul lor, le-au preluat de la lamaişti.[234] în costumul şi toba şamanului tungus, precum şi în desenele carele împodobesc, Şirokogorov observă influenţe modeme.[235] în plus, manciu afirmă că şamanismul a apărut la ei la jumătatea secolului al XI-lea, dar nu s-a răspîndit decît în timpul dinastiei Ming (sec.

XIV-XVII). Pe de altă parte, tunguşii din sud spun că şamanismul lor vine de la manciu şi dahuri. În sfîrşit, tunguşii din nord sînt influenţaţi de vecinii lor meridionali, iakuţii. Şirokogorov crede că poate demonstra coincidenţa dintre apariţia şamanismului şi răspîndirea budismului în ţinuturile din nordul Asiei, prin faptul că şamanismul a cunoscut o mare înflorire în Manciuria între

---

232 Cf. Sylvain LÉVI, „ Étude des documents tokhariens de la Mission Pelliot", Journal Asiatique, seria X, vol. XVII, 1911, pp. 431-464 (în special pp. 445-446); Paul PELLIOT, „Sur quelques mots d'Asie Centrale attestés dans les textes chinois".

Journal Asiatique, seria XI, vol, I, 1913, pp, 451-469 (în special pp. 466-469); A. MEILLET, „Le Tokharien", Indo-germanische Jahrbuch, I, Strasbourg, 1913, p. 19 semnalează şi el asemănarea dintre termenul tokarian de şamane şi termenul tungus.

R ROSENBERG, „On Wine and Feasts in the Iranian National Epic", trad. din rusă de L. BOGDANOV, Journal of the K. R. Cama Oriental Institute, nr. 19, Bombay, 1931, pp. 13-44; cf. nota, pp. 18-20, subliniază importanţa termenului sogdian de šmṇ.

233 N. D. MIRONOV şi S. ŞIROKOGOROV, „Šramana-Shaman: Etymology of the Word « Shaman »", Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society, LV, Şanhai, 1924, pp. 110-130; cf. şi S. ŞIROKOGOROV, „General Theory of Shamanism among the Tungus ; Northern Tungus Migrations in the Far East; Versuch einer Erforschung der Grundlagen des Schamanentums bei den TunguserT ; Psychomental Complex ofthe Tungus, pp. 268 şi urm.

234 MIRONOV şi ŞIROKOGOROV, „Šramana-Shaman", pp. 119 şi urm. ; ŞIROKOGOROV, Psychomental Complex, pp. 279 şi urm. Teza lui ŞIROKOGOROV a fost acceptată şi de N. N, POPPE, cf. Asia Major, m, Leipzig, 1926. p. 138. Influenţa meridională (sinobudistă) asupra burhanilor a fost evidenţiată de HAR VA, Die religiösen Vorstellungen der altäisehen Völker, p. 381. Cf. şi W. SCHMIDT, Der Ursprung der Gottesidee, X, p, 573; D. SCHRÖDER, „Zur Religion der Tujen", ultimul articol, pp. 203 şi urm.

235 MIRONOV şi ŞIROKOGOROV, „Šramana-Shaman", p. 122; ŞIROKOGOROV, Psychomental Complex, p. 281.

secolele al XII-lea şi al XVII-lea, în Mongolia înainte de secolul al XIV-lea, la kirghizi şi la uiguri probabil între secolele al VII-lea şi al XI-lea, adică nu cu mult înainte de recunoaşterea oficială a budismului (lamaismului) de către toate aceste populaţii („Šramaná-Shaman”, p. 125). Etnologul rus aminteşte şi unele elemente etnografice de origine meridională: şarpele (în unele cazuri *boa constrictor*), prezent în ideologia şi în costumul ritual al şamanului, nu se întîlneşte în credinţele religioase ale populaţiei manciu, ale tunguşilor, ale dahurilor etc., iar la unele din aceste populaţii, chiar animalul este necunoscut.[236] Toba şamanică - al cărei centru de răspîndire ar fi, după savantul rus, regiunea lacului Baikal - are un rol de cea mai mare importanţă în muzica religioasă lamaistă, ca de altfel şi oglinda de aramă (*cf.* mai sus, pp. 152 şi urm.), tot de origine lamaistă, care a devenit atît de importantă în şamanism încît se poate şamaniza chiar fără costum şi fără tobă, dar nu fără oglindă. Unele podoabe ale capului ar fi şi ele preluate din lamaism.

În concluzie, Şirokogorov consideră şamanismul tungus „un fenomen relativ recent, care s-ar fi răspîndit din vest spre est şi din sud spre nord. El cuprinde multe elemente preluate direct din budism...” („Šramana-Shaman”, p. 127). „Şamanismul arc rădăcini adînci în sistemul social şi în psihologia filozofiei animiste, specifică tunguşilor şi altor şamanişti. Nu este însă mai puţin adevărat că şamanismul, în forma sa actuală, este una din urmările pătrunderii budismului printre grupurile etnice dîn Asia de Nord-Est” (*ibid.*, p. 130, nota 52).

În vasta sa lucrare de sinteză *Psychomental Complex ofthe Tungus*,

Şirokogorov se opreşte la următoarea formulă: „şamanismul stimulat de budism” (p. 282). Fenomenul de stimulare se poate observa şi în zilele noastre în Mongolia: lama îi sfătuiesc pe dezechilibraţi să se facă şamani, şi nu sînt rare cazurile în care un lama devine şaman şi foloseşte „spiritele” şamanilor (*ibid.*). Nu trebuie aşadar să ne mire mulţimea elementelor preluate din budism şi din lamaism în complexele culturale tunguse (*ibid.*). Convieţuirea şamanismului cu lamaismul se observă şi la alte popoare din Asia. La tuvan, de pildă, în multe iurte, chiar în cele ale lama, se găsesc alături de imaginile lui Buddha *ereni* şamanici, care apără de spiritele rele.[237]

Sîntem întru totul de acord cu formula lui Şirokogorov „şamanismul stimulat de budism”. Într-adevăr, influenţele meridionale au modificat şi au îmbogăţit şamanismul tungus, dar acesta *nu este o creaţie a budismului*. Aşa cum remarcă însuşi Şirokogorov, înainte de apariţia budismului, religia tunguşilor era dominată de cultul lui Buga, Zeul Cerului; un alt element important era ritualul morţilor.

236 Ibid., p. 126. Un mare număr de „spirite" ale şamanilor tunguşi sînt de origine budistă (Psychomental Complex, p. 278). Reprezentarea lor iconografică pe costumele şamanice reflectă „o reproducere corectă a veşmintelor preoţilor budişti" (ibid.).

237 V. BOUNAK, „Un Pays de l'Asie peu connu : le Tanna-Touva", Internationales Archiv für Ethnographie, XXIX, 1928, pp. 1-16 (p. 9).

Dacă nu existau pe atunci „şamani” în sensul actual al termenului, existau cel puţîn preoţi şi magicieni specializaţi în jertfele către Buga şi în cultul morţilor. Astăzi, remarcă Şirokogorov, şamanii nu mai iau parte în nici un trib tungus la jertfele aduse Zeului ceresc; iar la cultul morţilor, şamanii nu sînt chemaţi decît în cazuri excepţionale, ca de pildă atunci cînd un răposat nu vrea să părăsească pămîntul şi trebuie însoţit pînă în Infern cu ajutorul unei şedinţe şamanice (*Psychomental Complex*, p. 282). Dacă este adevărat că şamanii tunguşi nu intervin în sacrificiile aduse lui Buga, nu este mai puţin adevărat că în şedinţele şamanice se mai păstrează încă unele elemente care ar putea fi socotite cereşti; de altfel simbolismul înălţării este atestat din plin la tunguşi. Se poate ca acest simbolism, în forma sa actuală, sa fi fost preluat de la buriaţi şi de la iakuţi, ccea ce nu dovedeşte însă că nu era cunoscut de tunguşi înaînte ca aceştia să fi intrat în contact cu vecinii lor din sud; importanţa religioasă a Zeului ceresc şi caracterul universal al miturilor şi riturilor de ascensiune în nordul extrem al Siberiei şi în regiunile arctice ne fac să presupunem exact contrariul. Concluzia la care sîntem îndreptăţiţi să ajungem cu privire la naşterea şamanismului tungus este următoarea: influenţele lamaiste s-au materializat mai cu seamă în importanţa acordată „spiritelor” şi în tehnica folosită pentru a stăpîni aceste spirite şi a le întrupa. Prin urmare, putem considera şamanismul tungus, în forma sa actuală, ca fiînd puternic influenţat de lamaism. Dar avem oare dreptul de a considera şamanismul asiatic şi siberian, în ansamblu, ca fiind rezultatul unor asemenea influenţe sino-budiste?

Înainte de a răspunde la întrebare, vom reveni asupra unor rezultate ale lucrării de faţă. Am constatat că elementul specific al şamanismului nu este întruparea „spiritelor” de către şaman, ci extazul provocat de înălţarea la Cer sau de coborîrea în Infern; întruparea spiritelor şi „posedarea” de către spirite sînt fenomene universal răspîndite, dar ele nu ţin neapărat de şamanismul *stricto sensu*. Dîn acest punct de vedere, şamanismul tungus actual nu poate fi socotit o formă „clasică” de şamanism, tocmai din pricina importanţei capitale acordate întrupării „spiritelor” şi a rolului mediocru al înălţării la Cer. Or, am văzut că, după Şirokogorov, tocmai ideologia şi tehnica folosită pentru a stăpîni şi întrupa „spiritele” - adică aportul meridional (lamaist) - au conferit şamanismului tungus aspectul său actual. Sîntem aşadar îndreptăţiţi să vedem în această formă modernă a şamanismului tungus un hibrid al vecniului şamanism nord-asiatic:

de altfel, aşa cum am văzut, miturile reflectă din plin decadenţa actuală a şamanismului, şi le întîlnim atît la tătarii din Asia Centrală cît şi la populaţiile din nord-estul extrem al Siberiei.

Cît despre influenţele budismului (lamaismului), hotărîtoare în privinţa şamanismului tungus, ele s-au exercitat cu putere şi asupra buriaţilor şi a mongolilor. Am prezentat în mai multe rînduri dovezi ale acestor influenţe indiene în mitologia, cosmologia şi ideologia religioasă ale buriaţilor, mongolilor

şi tătarilor. Aportul religios al Indiei a ajuns în Asia Centrală mai ales prin intermediul budismului, în această privinţă se impune o observaţie: influenţele indiene nu au fost nici primele, nici singurele influenţe meridionale care s-au transmis în Asia Centrală şi Septentrională. Din cele mai vechi timpuri preistorice, culturile meridionale, iar mai tîrziu Orientul Apropiat antic, au iradiat în toate culturile din Asia Centrală şi din Siberia.

Epoca pietrei din regiunile circumpolare este legată de preistoria Europei şi a Orientului Apropiat.[238] Civilizaţiile preistorice şi protoistorice din Rusia Septentrională şi din nordul Asiei au fost profund influenţate de civilizaţiile paleo-orientale.[239] Din punct de vedere etnologic, toate aceste culturi de nomazi trebuie considerate tributare descoperirii civilizaţiilor agricole şi urbane; indirect, influenţa acestora din urmă pătrunde foarte departe în nord şi nord-est. Iar această influenţă, începută încă din preistorie, se prelungeşte pînă în zilele noastre. Am văzut cît de importante sînt influenţele iraniene şi mesopotamiene asupra naşterii mitologiilor şi a cosmologiilor în Asia Centrală şi în Siberia. Termeni iranieni au fost atestaţi la ugrici, la tătari şi chiar la mongoli.[240] Contactele culturale şi influenţele reciproce între China şi Orientul elenistic sînt de altfel destul decunoscute. Siberia a avut şi ea de profitat de pe

238 Cf. Gutorm GJESSING, „Circumpolar Stone Age", Acta Arctica, II, fasc. 2, Copenhaga, 1944. Vezi şi A. P. OKLADNIKOV, „Ancient Cultures and Cultural and Ethnie Relations on the Pacific Coast ot North Asia", în Proceeâings of the 32nd
International Congress of Americanists (1956), Copenhaga, 1958, pp. 545-556 (în special pp. 555 şi urm.) ; K. JETTMAR, „Urgeschichte Innerasiens", pp. 150-161 ; C. S, CHARD, „An Outline of the Prehistory of Siberia. I: The Pre-metal Periods", în Southwestern Journal of Anthropology\ XIV, Albuquerque, 1958, pp. 1-33.

239 Cf de exemplu, A. M. TALLGERN, „The Copper Idols from Galich and Their Relatives", Studia Orientalia, I, Helsinki, 1925, pp. 312-341. Cu privire la legăturile dintre pre-turci şi unele popoare din Orientul Apropiat în mileniul al patrulea, vezi W. KOPPERS, „Urtürkentum und Urindogermanentum", pp. 488 şi urm. După cercetările asupra vocabularului făcute de D. SINOR, patria primitivă a proto-turcilor ar trebui să fie situată „mult mai la răsărit decît pînă acum" ; cf „Ouralo-altaique-indoeuropéen", Toung Pao, XXXVU, Leyda, 1944, pp. 226-244 (p. 244). Cf şi K. JETTMAR, „The Karasuk Culture and Its South-Eastern Affmities", Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities, nr. 22, Stockholm, 1950, pp. 83-126 ; id., „The Altai before the Turks"; id., „Urgeschichte Innerasiens", pp. 154 şi urm. După L. VAJDA, complexul şamanic din nordul Asiei este rezultatul unor schimburi dintre societăţile de agricultori din sud şi tradiţiile vînătorilor din nord. însă şamanismul nu este caracteristic nici pentru unii, nici pentru alţii, ci este consecinţa unei integrări culturale, fiind mai recent decît componentele sale. Şamanismul din nordul Asiei nu este mai vechi decît epoca bronzului; cf „Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus", p. 479. Dar, aşa cum vom vedea în cele ce urmează (p. 459, nota 19), Karl J. NARR, specialist în preistorie, crede că poate dovedi ca originea şamanismului în Asia Septentrională ar coincide cu momentul trecerii de la paleoliticul inferior la paleoliticul superior.

240 Cu privire la elementele iraniene din vocabularul mongol, vezi şi B. LAUFER, „Sino-Iranica: Chinese Contributions to the History of Civilization in Ancient Iran", Field Museum of Natural History, Anthropologal Séries, XV, 3, Chicago, 1919, pp. 572-576. Cf. O, MÄNCHEN-HELFEN, „Manichaeans in Siberia", în Semitic and Oriental Studies Presented to William Popper on the Occasion of His Seventy-Fifth Birthday, October 29, 1949, ed. W. J. FI S CHEL, Berkeley şi Los Angeles, 1951, pp. 311-326, pentru monumentele rupestre ale sogdienilor, în Siberia meridională, în secolul al IX-lea, Cf. şi PELLIOT, „Influence iranienne en Asie centrale et en Extrême-Orient", în Revue d'histoire et de littérature religieuses, Paris, 1912.

urma acestui schimb cultural: cifrele folosite de diferitele populaţii siberiene sînt împrumutate, indirect, atît de la Roma, cît şi de la China (Kai Donner, *La Sibérie*, pp. 215-216). Influenţele civilizaţiei chineze ajung pînă la Ob şi la Ienisei.[241]

Influenţele meridionale asupra religiilor şi a mitologiilor popoarelor din Asia Centrală şi Septentrională trebuie integrate în această perspectivă istorico-etnologică. Cît despre şamanismul propriu-zis, am văzut care sînt efectele acestor influenţe, mai ales asupra tehnicilor magice. Costumul şi toba[242] şamanului au suferit şi ele influenţe meridionale. Dar nu putem socoti şamanismul, ca structură şi ca ansamblu, drept o creaţie a acestor aporturi meridionale. Documentele pe care le-am analizat şi interpretat în lucrarea de faţă ne arată că ideologia şi tehnicile specifice ale şamanismului sînt atestate în culturi arhaice în care influenţele paleo-orientale sînt excluse.

Este suficient să amintim, pe de o parte, că şamanismul din Asia Centrală este legat de cultura preistorică a vînătorilor siberieni[243], iar pe de altă parte, că se întîlnesc tehnici şi ideologii şamanice la populaţiile primitive din Australia, din Malaiezia, din America de Sud şi de Nord şi în multe alte regiuni.

Cercetări mai recente au pus în lumină elemente şamanice în religia vînătorilor din paleolitic. Horst Kirchner a interpretat vestitul relief de la

---

241 Cf de exemplu F. B. STEINER, Skinboats and the Y akut „Xayik" , Ethnos, IV, 1939, pp. 177-183.

242 într-un studiu încă inedit, rezumat de W. SCHMIDT (Der Ursprung, III, pp. 334-338), A. GAHS consideră că toba şamanică din Asia Centrală şi Septentrională ar avea drept prototip toba dublă tibetană. ŞIROKOGOROV (Psychomental Complex, p. 299) acceptă ipoteza lui W. SCHMIDT (Der Ursprung, UI, p, 338), conform căreia toba rotundă cu mîner de lemn - de origine tibetană - a fost prima care a pătruns în Asia, chiar la ciucci şi la eschimoşi. Originea asiatică a tobei la eschimoşi a fost sugerată şi de W. THALB1TZER (The Ammasalik Eskimo, partea a II-a, jumătatea a 2-a a volumului II, p. 580). W. KOPPERS, („Probleme der indischen Religionsgeschichte4', pp. 805-807), deşi acceptă concluziile lui ŞIROKOGOROV şi ale lui GAHS cu privire la originea meridională a tobei şamanice, nu crede că modelul acesteia era tibetan, ci mai curînd toba în formă de coş care se întîlneşte şi la magicienii populaţiilor arhaice din India (santal, munda, bhil, baiga). în legătură cu şamanismul la aceste populaţii aborigene (puternic influenţat, de altfel, de magia indiană), KOPPERS se întreabă („Probleme", pp. 810-812) dacă există cumva vreo legătură organică între tema turco-tătară kam şi un grup de cuvinte care desemnează magia, magicianul sau ţinutul magiei în limba tribului bhil (kämm, ţinutul magiei), şi în cea a tribului santal (kämru, patria vrăjitoriei, Kämm, Primul Magician etc.), dar şi în hindi (Kămrup, sanscrită kämarupa etc.). Autorul crede (p. 783) într-o eventuală origine au s tro-asiatică a termenului kamaru (kămru), explicat, mai tîrziu, prin etimologia populară drept Kämarupa (numele ţinutului Assam, vestit pentru importanţa dobîndită aici de şaktism). Cu privire la şamanism la populaţia munda, cf J. HOFFMANN, Encyclopaedia Mundarica, II, pp. 422 şi urm. şi KOPPERS, „Probleme", pp. 801 şi urm. Vezi şi A. GAHS, „Die kulturhistorischen Beziehungen der östlichen Paläosibirier zu den austrischen Völkern, insbesondere zu jenen Formosas", Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien, LX, 1930, pp. 3-6.

243 Cf H. FINDEISEN, Schamanentum, pp. 18 şi urm.; F. HANCAR, „The Eurasian Animal Style and the Altai Complex", în Artibus Asiae, Leipzig, 1952, pp. 171-194; K. J. NARR, „Nordasiatisch-europäische Urzeit in archäologischer und völkerkundlicher Sicht", în Studium generale, VII, 4, Berlin, 1954, pp. 193*201 ; id., „Interpretation altsteinzeitlicher Kunstwerke durch völkerkundliche Parallelen*', în Anthropos, L, 1955, pp. 513-545 (pp. 544 şi urm.). Cf şi M. TALLGREN, „Zur westsibirischen Gruppe der « schamanistischen Figuren »", Seminarium Kondakovanum, IV, Prăga, 1931.

Lascaux ca reprezentînd o transă şamanică („Ein archäologischer Beitrag”). După acelaşi autor, *Kommandostäbe* - obiecte misterioase descoperite în aşezările preistorice - ar fi beţe de tobă.[244] Dacă acceptăm această interpretare, înseamnă că vrăjitorii preistorici foloseau tobe asemănătoare cu cele ale şamanilor siberieni. Ar putea fi interesant de menţionat, în această privinţă, că s-au găsit beţe de tobă din os pe insula Oleni, din Marea Barents, într-o aşezare datînd

.”■ A

cam din anul 500 înainte de Cristos,[245] În sfîrşit, Karl J. Narr a reconsiderat problema „originii” şi a cronologiei şamanismului în importanta sa lucrare „Bärenzeremoniell und Schamanismus în der Älteren Steinzeit Europas”.[246] Autorul subliniază influenţa noţiunilor de fertilitate (statuetele feminine sau „Venus”) asupra credînţelor religioase ale vînătorilor preistorici din nordul Asiei; însă această influenţă nu a distrus tradiţia paleolitică (p, 260). Narr ajunge la următoarele concluzii: craniile şi osemintele de animale descoperite în aşezările paleolitice europene (între anii 50 000 şi 30 000 înainte de Cristos) pot fi interpretate drept ofrande rituale. Cam prin aceeaşi epocă, probabil, şi în legătură cu aceleaşi rituri, s-au cristalizat concepţiile magico-religioase cu privire la învierea animalelor din oase; în acest *Vorstellungswelt* îşi are rădăcinile cultul ursului din Asia şi din

America de Nord. Ceva mai tîrziu, cam cu vreo 25 000 de ani înainte de Cristos, Europa oferă dovezi ale existenţei celor mai vechi forme de şamanism (Laseaux), cu reprezentarea plastică a păsării, a spiritului protector şi a extazului („Bärenzeremoniell”, p. 271).

Valabilitatea cronologiei propuse de Narr[247] va fi judecată de specialişti. Ceea ce pare dincolo de orice îndoială este vechimea ritualurilor şi a simbolurilor „şamanice”. Rămîne de văzut dacă documentele descoperite în aşezările preistorice reprezintă primele expresii ale unui şamanism *în statu nascendi* sau dacă sînt numai primele documente de care dispunem astăzi cu privire la un complex religios mai vechi, care nu a avut totuşi manifestări „plastice” (desene, obiecte rituale etc.) înainte de perioada Lascaux.

Dacă dorim să vedem cum anume s-a născut complexul şamanic în Asia Centrală şi Septentrională, nu trebuie să pierdem din vedere cele două elemente esenţiale ale problemei: pe de o parte, experienţa extatică în sine, ca fenomen originar; pe de altă parte, mediul istorico-religios în care s-a integrat

---

244 „Ein archäologischer Beitrag", pp. 279 şi urm. („Kommandostäbe" = vergele), Cf. S, GIEDION, The Eternal Présent. L : The Beginnings ofArt, New York şi Londra, 1962, pp. 162 şi urm.

245 Vezi reproducerea în FINDEISEN, Schamanentum, fig. 14; cf. ibid., pp. 158 şi urm.

246 în Saeculum, X, 3, Frieburg şi München, 1959, pp. 233-272.

247 Cronologia lui Narr este acceptată de A. CLOSS, „Das Religiöse im Schamanismus", în Kairos, II, Salzburg, 1960, pp. 29-38. în acest articol, autorul discută pe marginea cîtorva interpretări recente ale şamanismului : Findeisen, A. Friedrich, Eliade. D. Schröder, Stiglmayr.

această experienţă extatică şi ideologia care urma să o valideze. Am desemnat experienţa extatică drept un „fenomen originar”, pentru că nu vedem nici un motiv pentru care am considera-o produsul unui anumit moment istoric, provocat de o anumită formă de civilizaţie: înclinăm mai curînd să o considerăm un element constitutiv al condiţiei umane şi prin urmare cunoscută de întreaga omenire arhaică; ceea ce se schimba şi se modifica o dată cu diferitele forme de cultură şi de religie era interpretarea şi valorizarea experienţei extatice. Care era însă situaţia istorico-religioasă în Asia Centrală şi Septentrională, unde şamanismul s-a cristalizat, mai tîrziu, ca un complex specific şi de sine stătător? în toate aceste regiuni, din cele mai vechi timpuri, este atestată existenţa unei Fiinţe Supreme de structură cerească, ce corespunde, sub aspect morfologic, tuturor celorlalte Fîinţe Supreme cereşti din religiile arhaice (vezi Eliade, *Traité*, capitolul II). Simbolismul ascensiunii, cu toate riturile şi miturile care decurg din el, trebuie pus în legătură cu Fiinţele Supreme cereşti; se ştie că „înaltul” ca atare era sanctificat, că numeroşi zei supremi ai populaţiilor arhaice se cheamă „Cel de Sus”, „Cel din Cer” sau pur şi simplu „Cer”.

Simbolismul ascensiunii şi al „înălţării” îşi păstrează valoarea şi actualitatea religioasă chiar după „îndepărtarea” Fiinţei Supreme cereşti fiindcă, se ştie, Fiinţele Supreme îşi pierd treptat actualitatea în cult, lăsînd loc unor figuri sau unor forme religioase mai „dinamice” şi mai „familiare” (zeii furtunii şi ai fecundităţii, demiurgii, sufletele morţilor, Marile Zeiţe etc.). Complexul magico-religios numit de obicei „matriarhat” accentuează şi mai mult transformarea Zeului ceresc într-un *deus otiosus*. Diminuarea sau chiar pierderea totală a actualităţii religioase a Fiinţelor Supreme uraniene este uneori înfăţişată în mituri care vorbesc despre un timp primordial şi paradisiac în care comunicarea dintre Cer şi Pămînt se făcea cu uşurinţă şi era accesibilă tuturor; în urma unui eveniment oarecare (mai ales a unei greşeli rituale), legăturile au fost rupte, iar Fiinţele Supreme s-au retras în cerul cel mai înalt. Aşadar, dispariţia cultului Fiinţei Supreme cereşti nu a anulat simbolismul ascensiunii, cu toate implicaţiile sale. Aşa cum am văzut, acest simbolism este atestat pretutîndeni şi în toate contextele istorico-religioase. Or, simbolismul ascensiunii are un rol fundamental în ideologia şi tehnicile şamanice.

Am văzut în capitolul precedent de ce extazul şamanic putea fi socotit o reactualizare a acelui *illud tempus* mitic în care oamenii puteau comunica *în concreto* cu Cerul. Înălţarea ia Cer a şamanului (a vraciului, a magicianului etc.) este, fără nici o îndoială, o rămăşiţă, profund modificată şi uneori degradată, a ideologiei religioase arhaice întemeiate pe credinţa într-o Fiinţă Supremă cerească şi în legăturile concrete dintre Cer şi Pămînt. Dar, după cum am văzut, şamanul, datorită experienţei sale extatice - prin care poate retrăi o stare inaccesibilă celorlalţi oameni -, este considerat şi se consideră el însuşi o fiinţă privilegiată. De altfel, miturile pomenesc despre legăturile mai strînse

dintre Fiinţele Supreme şi şamani; este vorba, uneori, de Primul Şaman trimis de Fiinţa Supremă ori de înlocuitorul acesteia (demiurgul sau zeul solarizat) pe Pămînt, spre a-i apăra pe oameni de boli şi de spiritele rele.

Modificările istorice suferite de religiile din Asia Centrală şi Septentrională, adică, în mare, rolul sporit al cultului strămoşilor şi al figurilor divine şi semidivine care au luat locul Fiinţei Supreme, alterează la rîndul lor semnificaţia experienţei extatice a şamanilor.

Coborîrile în Infern[248], lupta cu spiritele rele, dar şi legăturile din ce în ce mai familiare cu „spiritele”, care ajung la „întrupare” sau la „posedarea” şamanului de către „spirite”, sînt inovaţii, în cea mai mare parte destul de recente, datorate transformării generale a complexului religios. La acestea se adaugă influenţele meridionale, destul de timpurii, care au schimbat atît cosmologia, cît şi mitologia şi tehnicile extazului. Am putea cita printre influenţele meridionale aportul mai recent al budismului şi al lamaismului, adăugat influenţelor iraniene şi, în ultimă instanţă, influenţelor mesopotamiene, care le-au precedat.

Se pare că schema iniţiatică a morţii rituale, urmată de învierea şamanului, este şi ea o inovaţie, dar mult mai veche, care nu poate fi pusă, în nici un caz, pe seama influenţelor venite din Orientul Apropiat antic, simbolismul şi ritualul morţii şi învierea iniţiatică fiind deja atestate în religiile australiene şi sud-americane. Inovaţiile aduse de cultul strămoşilor au influenţat însă mai ales structura schemei iniţiatice. Însuşi conceptul de moarte mistică a fost modificat, în urma numeroaselor mutaţii magico-religioase determinate de mitologiile lunare, prin cultele morţilor şi elaborarea ideologiilor magice.

Prin urmare, am putea socoti şamanismul asiatic drept o tehnică arhaică de extaz, a cărei ideologie subiacentă originară - credinţa într-o Fiinţă Supremă cerească cu care se pot stabili legături directe prin înălţarea la Cer - a fost mereu transformată, printr-un şir întreg de aporturi exotice, încununate de apariţia budismului. Conceptul de moarte mistică a stimulat, de altfel, legăturile din ce în ce mai strînse cu sufletele strămoşilor şi cu „spiritele”, care au ajuns la „posedare”.[249] Fenomenologia transei a suferit, după cum ştim, o mulţime de alterări şi degradări, datorate în mare măsură unei confuzii

---

248 Să amintim că istoria religiilor cunoaşte mai multe tipuri de descensus ad inferos. Ajunge să comparăm eoborîrea în Infern întreprinsă de Ishtar sau de Héraclès cu eoborîrea extatică a şamanilor, pentru a observa diferenţa . Cf ELIADE, Naissances mystiques, pp. 126 şi urm., 188 şi urm.; trad. rom,, pp. 79 şi urm., pp. 143 şi urm.

249 Cum a arătat atît de bine Dominik SCHRÖDER, „posedarea", ca experienţă religioasă, nu este lipsită de măreţie: este vorba de întruparea „spiritelor", prin care „lumea spirituală" devine prezentă, vie şi „concretă"; cf „Zur Struktur des Scham anismus", pp. 865 şi urm. S-ar putea ca „posedarea" sa fie un fenomen religios străvechi, însă structura sa este diferită de experienţa extatică proprie şamanismului stricto sensu. Pe de altă parte, nu este greu de imaginat cum anume s-a putut dezvolta „posedarea", pomind de la o experienţă extatică: în timp ce sufletul şamanului (sau „sufletul principal") călătorea în lumile superioare sau inferioare, „spiritele" puneau

privitoare la natura exactă a extazului. Cu toate inovaţiile şi degradările, posibilitatea adevăratului extaz şamanic nu este total exclusă şi am putut întîlni numeroase exemple de experienţe mistice autentice ale şamanilor, sub formă de înălţare „spirituală” la Cer, pregătite prin metode de meditaţie asemănătoare celor folosite de marii mistici ai Orientului şi ai Occidentului.

slăpînire pe trupul sau. Dar este greu de imaginat procesul contrar deoarece, o dată ce spiritele au pus stăpînire pe şaman, extazul personal, adică înălţarea la Cer ori coborîrea în Infern, este blocat. Spiritele sînt cele care, prin „posedare”, declanşează şi cristalizează experienţa religioasă. Pe de altă parte, există o oarecare „uşurinţă” în posedare, care vine în contrast cu caracterul primejdios şi dramatic al iniţierii şi al disciplinei şamanice.

Epilog

Istoria misticii nu cuprinde soluţii de continuitate. Am descoperit în mai multe rînduri, în extazul şamanic, o „nostalgie a paradisului”, care trimite la unul din cele mai vechi tipuri de experienţă mistică creştină[250]. Cît despre „lurnina interioară”, care are un rol fundamental în mistica şi în metafizica indiană, precum şi în teologia mistică creştină, ea este atestată chiar în şamanismul eschimos. Să mai adăugăm că pietrele magice cu care este umplut trupul vraciului australian simbolizează, într-un fel, „lumina solidificată”[251].

Şamanismul nu este însă important numai prin locul pe care îl ocupă în istoria misticii. Şamanii au jucat un rol esenţial în păstrarea integrităţii psihice a comunităţii. Ei sînt, prin excelenţă, campionii anti-demonici, luptînd atît împotriva demonilor şi a bolilor, cît şi a vrăjitorilor negri. Figura exemplară a şamanului-campion este Dtomba Shi-lo, întemeietorul mitic al şamanismului na-khi, neobositul ucigaş de demoni (vezi mai sus, pp. 404 şi urm.). Elementele războinice de mare importanţă în unele tipuri de şamanism asiatic (lancea, platoşa, arcul, sabia etc.) se explică prin nevoile luptei împotriva demonilor, adevăraţii duşmani ai omenirii. Se poate spune, în general, că şamanul apără viaţa, fecunditatea, lumea „luminii” împotriva morţii, a bolilor, a sterilităţii, a necazului şi a lumii „întunericului**.

Dorinţa şamanului de a lupta se transformă uneori în manie agresivă; în unele tradiţii siberiene, şamanii se înfruntă fără încetare, luînd înfăţişarea unor animale (vezi mai sus, p. 100). O astfel de agresivitate este totuşi excepţională, fiind caracteristică doar pentru uniişamani siberieni şi pentru şamanul ungur (*tâltos*). Elementul fundamenta] şi universal este lupta şamanului împotriva a ceea ce s-ar putea numi „puterile Răului”. Este greu de imaginat ce reprezintă un asemenea campion pentru o societate arhaică. În primul rînd, este vorba de certitudinea oamenilor că nu sînt singuri într-o lume striună, înconjuraţi de demoni şi de „puteri ale Răului”. În afară de zeii şi de fiinţele supranaturale

250 Cf. şi ELIADE, „La Nostalgie du paradis dans les traditions primitives", în Mythes, rêves et mystères, pp, 80 şi urm.

251 Id., «Expériences de la lumière mystique", m Méphtstophéîès et l'androgyne, pp. 16 şi urm.

spre care se îndreaptă rugăciunile şi cărora le sînt închinate jertfele, există „specialişti ai sacrului”, oameni în stare să „vadă” spiritele, să se înalţe la Cer şi să întîlnească zei, să coboare în Infern şi să lupte cu demonii, cu boala şi cu moartea.

Acesta este, înainte de toate, rolul fundamental al şamanului în apărarea integrităţii psihice a comunităţii: oamenii ştiu sigur că unul dintre ai lor îi poate ajuta în împrejurări grele, determinate de locuitorii lumii nevăzute. Ideea că un membru al comunităţii este în stare să vadă ceea ce este ascuns şi nevăzut pentru ceilalţi şi să aducă informaţii directe şi precise din lumile supranaturale este fără îndoială reconfortantă şi dătătoare de speranţă.

Datorită capacităţii sale de a călători în lumile supranaturale şi de a vedea fiinţele supraomeneşti (zei, demoni, spirite ale morţilor etc.), şamanul a contribuit în chip hotărîtor la *cunoaşterea morţii*. Un mare număr de trăsături ale „geografiei funerare”, precum şi anumite teme ale mitologiei morţii, sînt probabil rezultatul experienţelor extatice ale şamanilor. Priveliştile pe care le zăreşte şamanul şi personajele pe care le întîlneşte în călătoriile sale extatice pe celălalt tărîm sînt descrise în amănunt chiar de către şaman, în timpul transei sau după transă. Lumea necunoscută şi înfricoşătoare a morţii prinde contur, se organizează conform unor tipuri specifice, căpătînd în cele din urmă o structură şi devenind, cu timpul, familiară şi acceptabilă. La rîndul lor, personajele care locuiesc în lumea morţii devin *vizibile*; au o faţă, o personalitate şi chiar o biografie. Treptat, lumea morţilor devine cognoscibilă şi însăşi moartea este valorizată mai ales ca rit de trecere spre un mod de a fi spiritual. Pînă la urmă, povestirile călătoriilor extatice ale şamanilor contribuie la „spiritualizarea” lumii morţilor, îmbogăţind-o cu forme şi figuri prestigioase.

Am pomenit mai înainte de existenţa unor asemănări între relatările extazelor şamanice şi unele teme epice din literatura orală.[252]

Peripeţiile şamanului în lumea de dincolo, încercările prin care trece în timpul coborîrilor sale extatice în Infern şi al înălţărilor la Cer amintesc de întîmplările prin care trec personajele basmelor populare şi eroii literaturii epice. Un mare număr de „subiecte” sau de motive epice, ca şi multe personaje, imagini şi clişee din literatura epică sînt probabil de origine extatică, adică au fost probabil preluate dîn ceea ce şamanii povesteau despre călătoriile şi peripeţiile lor în lumile de dincolo de realitatea umană.

Euforia preextatică a reprezentat, probabil, unul din izvoarele lirismului universal. Cînd îşi pregăteşte transa, şamanul bate toba, cheamă spiritele ajutătoare, vorbeşte un „limbaj secret” sau „limba animalelor”, imită glasul animalelor şi mai ales cîntecul păsărilor şi ajunge în cele din urmă la o „stare secundă”, care declanşează mecanismul creaţiei lingvistice şi ritmurile poeziei lirice. Şi astăzi, creaţia poetică este un act de libertate spirituală desăvîrşită.

252 Vezi mai sus, pp. 204 şi urm,, 289 şi urm,, 338 şi urm. Vezi şi R. A. STEIN, Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet, pp. 317 şi urm., 370 şi urm.

Poezia reface şi prelungeşte limbajul; orice limbaj poetic este la început un limbaj secret, creaţia unui univers personal, a unei lumi perfect închise. Actul poetic cel mai pur încearcă să re-creeze limbajul, pornind de la o experienţă interioară care, asemănîndu-se în această privinţă cu extazul sau cu inspiraţia religioasă a „primitivilor”, dezvăluie însăşi esenţa lucrurilor. Tocmai pornind de la astfel de creaţii lingvistice, care devin posibile în urma „inspiraţiei” pre-extatice, s-au cristalizat mai tîrziu „limbajele secrete” ale misticilor şi limbajele alegorice tradiţionale.

Se cuvine să mai adăugăm cîteva cuvinte despre caracterul dramatic al şedinţei şamanice. Nu ne gîndim doar la regia uneori foarte elaborata a şedînţei, care are, evident, o influenţă binefăcătoare asupra bolnavului.[253] Dar orice şedinţă cu adevărat şamanică devine, pînă la urmă, un spectacol fără pereche în lumea experienţei zilnice. Trucurile cu focul, „miracolele” precum cele cu frînghia şi cu arborele mango, demonstrarea puterilor magice dezvăluie o alta lume, lumea fabuloasă a zeilor şi a magicienilor, unde totul pare posibil, unde cei morţi se întorc la viaţă, iar cei vii mor pentru ca apoi să învie, unde poţi dispărea şi apărea din nou într-o clipă, unde „legile firii” sînt abolite şi unde există o anumită „libertate” supraomenească, a cărei prezenţă este ilustrată şi dovedită în chip strălucitor.

Pentru noi, modernii, rezonanţa unui asemenea spectacol într-o comunitate „primitivă” este greu de imaginat. Nu numai că „minunile” şamanice confirmă şi întăresc structurile religiei tradiţionale, ci mai mult, stimulează şi hrănesc imaginaţia, îndepărtează barierele dintre vis şi realitatea imediată, deschid ferestrele spre lumile locuite de zei, morţi şi spirite.

Să ne oprim aici cu cele cîteva observaţii legate de creaţiile culturale determinate sau stimulate de experienţele şamanice. Un studiu aprofundat pe această temă trece dincolo de limitele lucrării noastre.

Minunate cărţi s-ar putea scrie despre „izvoarele” extatice ale poeziei epice şi despre lirism, despre preistoria spectacolului dramatic şi, în general, despre lumile fabuloase descoperite, explorate şi înfăţişate de vechii şamani...

Apărut 1997 BUCUREŞTI - ROMÂNIA

---

253 Cf şi Lucile H. CHARLES, „Drama in S h aman Exorcism", în Journal of American Folklore, LXVI, 260, 1953, pp. 95-122 (mai ales pp. 101 şi urm., 121 şi urm.).